

مجلة إسلامية - ثقافية - جامعة - محكمة تصدر سنويًا

العدد الثالث

1986 · 1396

الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى



بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟

فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَاتًا

بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ

آلِ عِمْرَان «١٦٩»





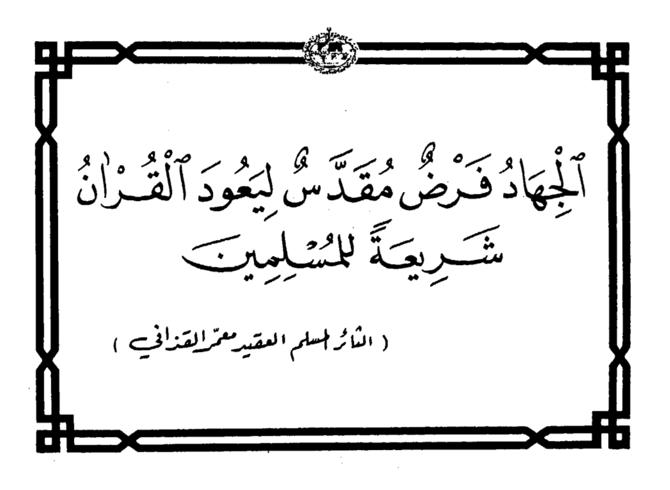
مجلة كلية الدعوة الإسلامية

مجلة اسلامية . ثقافية . تصدر سنويًّا

العدد الثالث

1986-1396

تصدر عن كلية الدعوة الإسلامية
الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الإشتراكية - طرابلس


ٱلْجِهَادُ فَرْضٌ مُقَدَّسٌ لِيَعُودَ ٱلْقُرْآنُ
شَرِيعَةً لِلْمُسْلِمِينَ
(الثائر المسلم العقيد معمّر القذافي)



العدد الثالث

المراسلات : الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية . طرابلس
كلية الدعوة الاسلامية ص . ب 2549 هـ 31523 .
ثمن النسخة 500 درهم ليبى أو مايعـــادلها .

ٱلْمَقَالَاتُ وَٱلدِّرَاسَاتُ ٱلْوَارِدَةُ فِي ٱلْمَجَلَّةِ تُعَبِّرُ عَنْ آرَاءِ أَصْحَابِهَا وَٱلْمَجَلَّةُ تُرَحِّبُ بِمُنَاقَشَةِ تِلْكَ ٱلْآرَاءِ وَإِثْرَائِهَا.

المحتويات

الافتتاحية

تحديث الثقافة الإسلامية
رسالة المنظمات والجامعات العربية والإسلامية

يصدر العدد الثالث من مجلتنا هذه وقلوبنا ما تزال مفعمة بالأمل في أن يدفع المثقفون المسلمون بحركة الثقافة الإسلامية التي أصيبت في هذا العصر بجمود ظاهر، على غير المتوقع منها في عصر النهضة العلمية واتساع حركة التأليف والنشر.

ولسنا الآن بصدد تقويم واستقصاء أسباب هذا الجمود الذي يعود في أبرز أسبابه إلى آثار مرحلةٍ من التخلف لا يزال يرزح في ظلامها معظم أجزاء الوطن العربي والعالم الإسلامي، وإلى دوائر الانتماءات المؤثرة في استقلالية وإيجابية المؤلفات الإسلامية.

وقد ظل العالم الإسلامي في هذه الحقبة الزمنية ولا يزال يعيش على رصيد الثقافة التراثية البعيدة عن أجواء الانتماءات المعاصرة، وظلت تلك الثقافة محل القبول والتمسك لأنها عولجت بمنظور إسلامي من جهة ولأن مشاكل الانسان وحاجاته متشابهة إلى حد كبير من جهة أخرى.

على أن هناك من الاستثناءات والمستجدات الخاضعة لظروف معينة أو لبيئات

دون سواها ما يحدث من القضايا الجديدة والمسائل المستحدثة التي تتطلب البحث والدراسة ، كما أن للعصر امكاناته وتقنياته التي يمكن أن تخدم الثقافة الإسلامية بمنطق العصر ووسائله السريعة والدقيقة ، بل إن المادة التراثية ذاتها يمكن أن تفيد من تقنية العصر الحديث ومناهجه في الدراسة والفهرسة والتصنيف والحفظ ؛ الأمر الذي يحقق إمكانية الوصول السريع إلى أدق تفاصيل الثقافة التراثية في مختلف فروعها .

ولقد أفاد المستشرقون من هذه الامكانات المادية والمنهجية في دراسة تراثنا الإسلامي ، وظللنا نحن متكئين على أعمالهم المتنوعة ، وقصارى جهدنا أن نتعقبهم بثناء المبهورين أو تجريح العاجزين ، وربما بعدم المبالاة والتجاهل .

إن هؤلاء المستشرقين هم أول من فهرس القرآن الكريم سنة ١٨٤٢م في كتاب سموه « نجوم الفرقان في أطراف القرآن » لمؤلفه فلوجل ، وهم أول من ألف دائرة معارف إسلامية في العالم ، بل إنها الموسوعة الوحيدة حتى الآن في موضوعها ؛ فقد بدأوا كتابتها منذ عام ١٩٠٨ وأتموها عام ١٩٣٩م ، ثم أعادوا نشرها بلغات مختلفة وإضافات مهمة في طبعة جديدة لا زالت متواصلة الحلقات حتى يومنا هذا ، والمستشرقون هم الذين وضعوا فهرساً لألفاظ الحديث النبوي الشريف في سبعة مجلدات ضخمة سنة ١٩٣٦م ، معتمدين على تسعة من كتب الحديث المشهورة .

ولا تجد عناية بمخطوطات المسلمين في عصر النهضة قبل أو مثل عناية المستشرقين بها ؛ فهذا بروكلمان يقدم أول جمع توثيقي شمولي للمخطوطات العربية وأماكن وجودها في كتابه « تاريخ الأدب العربي » وذلك هو يسمان يصدر فهرساً لفهارس المخطوطات العربية في العالم ، حين يتتبع برسون في فهرسه الإسلامي ما نشر في الدوريات والسلاسل الأجنبية في جميع أنحاء العالم من بحوث تتعلق بالوطن العربي والعالم الإسلامي منذ عام ١٩٠٥م حتى وقتنا الحاضر .

ونحن لا نقول ذلك لنضع أكاليل العمل الصالح على رؤوس هؤلاء المستشرقين ، لأننا ندرك أن كثيراً من دراساتهم ، التي تظهر آرائهم الشخصية ،

تنبىء عن تحامل جليٍّ ضد الإسلام والمسلمين ، بخلاف جهودهم العلمية المجردة ، ولكننا نستنهض همم المسلمين ليتداركوا ما فاتهم في شأن إعادة بناء الثقافة الإسلامية المعاصرة وليفيدوا في دراساتهم وبحوثهم من مناهج العصر وتقنياته وأن يكتشفوا مزايا العمل الجماعي المخطط في المجال الثقافي .

وتجدر الإشارة هنا إلى أن الوطن العربي والعالم الإسلامي قد أنشأ منظمات على درجة كبيرة من الأهمية تمثلت في المؤسسات العلمية والثقافية التابعة للجامعة العربية والمؤتمر الإسلامي والمؤسسات الجامعية ومراكز البحث العلمي في كل الأقطار العربية والإسلامية .

وكان يمكن لهذه المؤسسات أن تكون باعثة لنهضة عربية وإسلامية في كل المجالات ، ولكنها لم تكن على المستوى الذي أمّله الباحثون والمتتبعون لأسلوبها في العمل وما يصدر عنها من اسهامات في ميدان التربية والثقافة والعلوم .

وعلينا أن نتساءل في وقفة مراجعة واستفهام ، أكانت الامكانات المالية وراء ذلك البطء والمحدودية داخل تلك المؤسسات ؟ أم هو القصور في حماسة العقول المسيرة لدفة العمل فيها ؟ أم أن هناك مؤثرات سياسية داخل الوطن العربي والإسلامي تقف في سبيل المعرفة وتتعصب للجهل والتخلف ؟

وإياً ما كان الجواب عن هذه الاسئلة فلن يكون عسيراً على الأمة العربية والإسلامية أن تعالج الموقف بأساليب متعددة ، كأن تتعهد ـ وهي القادرة مالياً ـ بتمويل المناشط الثقافية المشتركة ، وتزود تلك المنظمات بالمتحمسين لقيام نهضة عربية إسلامية متطورة ، ولا أظن فيما يتصل بالتساؤل الأخير ـ أن دولة بعينها يمكن أن تتعصب جهاراً للجهل والتخلف وتعارض المشاريع العلمية المنطلقة من دراسة وتخطيط .

إن هذا الشعور بالمرارة تجاه المنظمات العربية والإسلامية لا يحجب عن عيوننا جهودها القائمة وخططها المزمعة ، إذ لا يمكننا أن نتجاهل خطط الجامعة في سبيل

إصدار دائرة المعارف العربية وإقامة المكتبة القومية ، وجهودها المتواصلة في تطوير معهد المخطوطات بالكويت ، ولا أن ننكر جهود المؤتمر الإسلامي في تطوير معهد الفنون الإسلامية باسطنبول مثلاً ، ولكن هذه الانجازات القليلة والخطط البطيئة ما زالت دون مطامح المجتمع العربي والإسلامي وآماله في مؤسساته المشتركة ، تلك المؤسسات التي تمولها عشرات الدول ، وينتظر أعمالها ملايين البشر في مختلف أرجاء المعمورة .

أما الجامعات العربية والإسلامية فهي المؤهلة بإمكاناتها المادية والبشرية للنهوض بثقافتنا الأصيلة نشراً ودراسة وتحقيقاً وتحليلاً ، بل إنها القادرة ، لو صدقت النوايا وانتشر الوعي ، على مواجهة التيارات الفكرية التي تمس من قدسية ديننا الحنيف .

وسنظل نأمل خيراً في مؤسساتنا وعلمائنا ممن يحملون هَمَّ الرسالة الإسلامية على كواهلهم وفي صدورهم ، ولكننا لا نفتأ نذكرهم بقوله تعالى ﴿ إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوماً جهولاً ﴾ .

من تاريخ العدوان الصليبي على بلادنا



ظلت بلادنا منذ أن نعمت بالإسلام هدفاً لغارات الصليبيين ومرمى لنيران مدافعهم، وتحولت شواطئنا الطويلة إلى ثغور جهادية متقدمة نالت بجدارة واستحقاق لقب « دار الجهاد » و« دار الرباط ».

وفي السطور التالية ننشر لأول مرة أبياتاً من قصيدة مخطوطة أنشأها الأديب أحمد بن عبد الدائم الأنصاري في شأن عدوان الأسطول الفرنسي على طرابلس عام ١٧٢٧ م يقول فيها :

جاءوا على الصلح القديم وأنكروا ⁂ ما أكملته نفوسهم بتحيل

في يوم عيد المسلمين ونحرهم ⁂ مترقبين بفرصة للمدخل

عام أربعين مضت لهجرة أحمد ⁂ من بعد ما مائةٍ وألف كمل

دار الرباط فيا لها من بلدةٍ ⁂ دار الجهاد شكت لمولى أعدل

تالله لو ظفرت بها الكفار لم ⁂ نطمح بمصر ولا الشآم وموصل

أهل الولاية كلها وقفوا على ⁂ قدم الجهاد ونار حرب تصطلى

مترقبين نزولهم من سفنهم ⁂ كترقب البازي طعم المأكل

لكن أعداء الاله تحصنوا ⁂ بسفائن بعدت كشامخ أجبل

يا ليت تم لنا الوصول إليهم ⁂ عند التلاقي كل هم ينجلي

التحرير

صَدَى الأَدَبِ العَرَبِيّ في الدَّعْوَةِ الإسْلاَمِيَّةِ

الأستاذ
محمد عثمان

تمهيد :

ما أن بعث الله تعالى رسوله الكريم إلى الناس كافة، وصدع الرسول - ﷺ - بما أمره به ربه، وأخذ ينشر دعوة الاسلام بين الناس، ووجدت هذه الدعوة قبولا من المسلمين الاوائل في مكة ويثرب حتى أخذت رحلة الادب العربي بشعره ونثره على يدي هؤلاء المسلمين تتفاعل مع هذه الدعوة وتعمل على ترسيخها وثبوتها في نفوس العرب آنذاك . غير ان هذه الرحلة التي بدأت والاسلام في اول عهده، وشهدت صراع الاسلام والشرك في شبه جزيرة العرب، وتأثرت بهذا الصراع وأثّرت فيه لم تتوقف حين حسم هذا الصراع

لصالح الاسلام ، ودخل العرب فيه أفواجا بـل مضت مواكبـة للاسـلام في مراحله المختلفة وأحداثه المتوالية ، فقيام الخلافة الاسلامية بعـد وفاة النبي ـ ﷺ ـ ومـا تلا ذلك من أحداث الـردة ، وما أفضت إليـه من حروب انتهت بحسم آخـر لصالـح العقيدة الاسلامية ، ثـم ما كان من أمر الفتوحات الاسلامية التي مثلت دفعا جديدا لنقل الدعوة الاسلامية إلى خارج شبه جزيرة العرب ، وما كان للأدب شعرا ونثرا من دورفيها، ومقتل عثمان رضي الله عنه ، وما نجم عنه من أحداث الفتنة الكبـرى ، وانقسام المسلمين إلى فرق وأحزاب ، وقيام الدولة الاموية ، ونشوب فتن وثـورات ضدها ، وتوالي الفتوحات الاسلامية في أقاليم وأمصار بعيدة عن شبه الجزيرة ، وما كان من أمر سقوط دولة بني أمية وقيام دولة بني العباس ، وما تحقق فيها من انتشار للاسلام ، وتتـابع الـزمن بعد قيـام هذه الـدولة ، وتـطور الاحداث التي أدت إلى ضعفها وانقسامهـا إلى امارات ودويـلات متفرقـة في الأمصار الاسـلامية ، وصـراع المسلمين مع الروم من جديد في عهد بني حمدان ، وزحف التتار على بلاد المسلمين ، وما تبعه من محنٍ وويلات ، وتجدد الزمن ليتمخض عن صراع جديد بـين المسلمين والصليبيين قبيل دولة بني أيوب وإبّانها، وقيام صراع آخر في الاندلس نتيجة للزحف الصليبي المسيحي على ممالك المسلمين هنـاك . كل هـذه الأحداث المتـلاحقة عبـر القرون كان للأدب العربي في مجالاته الثلاثة الشعر والخطابة والكتابة موقف منها وهو موقف يتصف في مساره بالوقوف دائما إلى جانب الدعوة الاسلامية والعمل على الدفاع عنها والتنبه إلى الأخطار المحدقة بها .

ولا شك أنَّ باحثا يتصدى لدراسة الأدب العربي وموقفه من الدعوة الاسلامية عبر هذه القرون المتلاحقة ، ويعكس من خلال دراسته مواقف الأدباء المسلمين عربا وغير عرب من هذه الدعوة وفق ما خلفوه من نتاج أدبي في هذا الخصوص يحتاج إلى عمل كبير وجهد متصل في متابعة العناصر الأساسية التي تشكل بحثه ، وتوظيف هذه العناصر توظيفا محكما يحقق الغاية المرجوة ، كما يحتاج إلى تجزئة عمله إلى أجزاء متتالية كل جزء يؤدي إلى الآخر ، وهي تجزئة ناتجة عما أشرنا إليه من أحداث تاريخية ذات صلة وثيقة بالـدعوة الاسـلامية ، ولا تعني هـذه التجزئـة أنَّ كل جـزء منفصل عن الآخر ، لا يمت إليه بصلة ، وإنما تعني أننا نظرنا إلى عملنا من مختلف زواياه فوجدناه لا يحقق صورة كلية إلا إذا نظرنا إلى الأحداث التي مرت بها الدعوة الاسلاميـة عبر مراحل التاريخ المختلفة وهي مراحل تقتضي تجزئة البحث بالرغم من ادراكنا التـام

بأن الدعوة إلى الاسلام في مجال الأدب العربي عمل موحد لا تجزئة فيه يمضي فيه الأدباء ـ المتقدمون منهم والمتأخرون ـ إلى سبيل واحد ذي غاية موحدة هي :

تأكيد العقيدة الاسلامية في نفوس الناس والعمل على إبقاء جذوتها التي أُشعلت على يدي الرسول الكريم بأمر من ربه حيَّة متَّقدة رغم وجود صعوبات وعقبات كان يصطنعها أعداء الاسلام وفق أحوال المسلمين قوة وضعفا .

وبناء على هذا التوضيح ونتيجة له رأينا أن نتناول هذه الدراسة وفق مرحلتين كبيرتين ، أطلقنا على الأولى منها **مرحلة الرسوخ والانتشار** وعلى الثانية **مرحلة الصمود والتصدي** ونعني بمرحلة الرسوخ والانتشار المرحلة التي شملت عهود النبوة والراشدين وبني أمية وبني العباس وهي العصور التي شهدت صراعات الدعوة في شبه جزيرة العرب وتتابع نشرها وانفتاحها على سائر الأمصار الإسلامية ونعني بمرحلة الصمود والتصدي المرحلة التي شملت عهود الأمارات والدول المتتابعة حيث بدأت الهجمات الشرسة على الدعوة الاسلامية من قبل الروم والتتار في العراق والشام وفارس وما وراءها ومن قبل الصليبيين في الشام والاندلس ،وهي العهود التي شهدت صراعات الدعوة وصمودها في وجه هذه الهجمات ، وما تبلور في هذه الصراعات من مواقف للمسلمين وأدبائهم وفق ما صاروا إليه من قوة أو ضعف وعلوٍ أو انحدر .

الادب والدعوة في مرحلة الرسوخ والانتشار

(أ) عهد النبوة والراشدين :

كان أول ما اضطلعت به دعوة الاسلام حين أنزل الله تعالى رسالته على محمد ﷺ هي الدعوة إلى التوحيد وحث الناس إلى الانصياع لعبادة إله واحد صمد لا معبود سواه . غير أن هذه الخطوة التي قام بها النبي بناء على وحي من ربه قد أحدثت تغييرا كبيرا في حياة القبائل العربية وقتذاك ، فقد انقسمت هذه القبائل إلى شطرين ، مؤمنين يدافعون عن العقيدة الجديدة ومشركين يصدون عن سبيلها ، وكان من الطبيعي أن يؤدي هذا الانشطار إلى صراع دموي قوامه الغزوات والسرايا التي حقق بها الرسول الكريم ومن تبعه من المؤمنين الرسوخ والثبات للدعوة الاسلامية في نفوس العرب أجمعين .

فإذا نظرنا إلى بدء فترة الدعوة إلى التوحيد ، وحاولنا بالتتبع أن نجد للأدب أثرا فيها وجدنا هذا الأثر مرتبطا بالأحداث التي تلت الجهر بالدعوة ، وكان الشعر أسبق من النثر في التفاعل مع هذه الأحداث ، غير أنه كان في بدئه يدور في فلك ضيق ونطاق محدود ، حيث كشف تتبعنا في هذا المضمار أن أول شعر قيل بأثر من الجهر بالدعوة صدر عن رجلين لم يدخلا في الاسلام ، أحدهما أبو طالب بن عبد المطلب عم النبي ﷺ ، والآخر أبو قيس بن الأسلت الأوسي . فأما أبو طالب فقد حرّكه إلى قول الشعر مغالاة قريش في عداوتها للنبي وأصحابه حين جهر بالدعوة فقال في ذلك قصيدة طويلة أشار إليها ابن سلام في طبقاته وقال إنها أبرع ما قال أبو طالب من شعر[1] وقد أورد ابن هشام منها أربعة وتسعين بيتا في السيرة النبوية[2] وأما أبو قيس بن الاسلت فقد وصفه محمد بن اسحق بأنه كان يحب قريشا ، وكان لهم صهرا ، فلما بلغه وهو بيثرب ما صارت إليه قريش من عداوة للنبي وأصحابه من قريش أرسل إليهم قصيدة بلغت في رواية ابن هشام خمسة وثلاثين بيتاً يقول في مطلعها :

يا راكباً إمّا عرضت فَبَلِّغَنْ ... مُغَلْغَلَةً عني لؤيَّ بن غالب

وفيها يخاطب قريشاً ، ينهاها عما صدر منها من معاداة النبي القرشي ومن تبعه من القرشيين .

أعيذكم بالله من شرِّ صنعكم ... وشرِّ تباغيكم ودسِّ العقارب

واظهار أخلاقٍ ونجوى سقيمةٍ ... كوخز الأشافي وقعها حق صائب[3]

وبجانب هذين الرجلين نجد رجلا آخر يختلف عنهما في أنه قال شعره هذا بعد أن دخل في الاسلام ـ ذلك هو حكيم بن أمية الذي كان يعيش في مكة حليفا لبني أمية بن عبد شمس وكان فيهم شريفاً مطاعاً ، فقال أبياتا أربعة رواها ابن اسحق وأثبتها ابن هشام في السيرة ، نراه يروِّع فيها قومه عما أجمعوا عليه من عداوة رسول الله ﷺ ويؤكد وقوفه إلى جانب الدعوة الاسلامية وإن اضطر إلى هجر حلفائه

(1) طبقات الشعراء ط. دار الكتب العلمية بيروت ص 95.
(2) سيرة ابن هشام ط. دار الجيل بيروت ج 1 ص 25.
(3) ينظر المصدر السابق ص 254 وما بعدها، وأراد بالمغلغلة الرسالة المحمولة من بلد الى بلد، وبلؤي بن غالب قريشا، وبالأشافي المخارز التي يخرز بها الاشياء.

وأنه لن يضيره ما يروعه من هؤلاء الحلفاء ما دام قد أسلم وجهه ومنطقه لله تعالى يقول :

هـل قـائـل قـولا من الحق قـاعـد ... عليه وهـل غضبـان للرشـد سـامـع
وهـل سيـد تـرجـو العشيـرة نفعـه ... لاقصى المـوالي والأقـارب جـامـع
تَبرَّأتُ إلاَّ وَجْـهَ من يملك الصَّبـا ... وأهـجـركـم مـا دام مُـدْلٍ ونـازعُ
وأسـلم وجـهـي لـلالـه ومنـطقـي ... ولـو راعني من الصـديـق روائـع[4]

هذه الأبيات هي أول ما ظفرنا به من أثر للدعوة في وجدان شاعر مسلم وهي تسجل معلما بارزاً في ان الشعر ـ كما قلنا ـ كان أسبق من النثر في الوقوف إلى جانب الدعوة ، وذلك لأن النثر لم تكن دواعيه قد تبلورت بعد في عقول المسلمين الأوائل ووجـدانـاتهـم ، وهذه الأبيات التي رصدنا فيها بدءاً لوقوف الشعر إلى صالح دعوة الاسلام قد مثلت بداية سيل منهمر من الشعر صدر عن شعراء المسلمين الأوائل عبر الأحداث التي تلت الجهر بالدعوة ، فحين هاجرت جماعة من الصحابة الأوائل من مكّة إلى الحبشة وجد شعر يؤكد وقوف أصحابه مع الإسلام بالرغم من إحساسهم بالغربة والبعد عن ذويهم وأوطانهم ، ولكنهم وهم المتمسكون بالدعوة المهاجرون من أجلها يتناسون غربتهم وبعدهم ، ويعبرون عن أمنهم وسلامهم في وجودهم أرضا يعبدون فيها الله دون خوف أو احساس بذلة وهوان . هذا ما عبر عنه عبد الله بن الحارث بن قيس في شعره الذي قاله بالحبشة ، وبعثه في صورة رسالة إلى من تركوهم من أخوة في الاسلام بمكة .

يـا راكبـاً بَلِّغَـنْ عنـي مُغَـلْغَلَةً ... مَنْ كـان يَـرْجُـو بـلاغَ اللّهِ والـدِّين
كُلَّ امرىءٍ من عبـادِ الله مُضْطَّهَـدٍ ... ببـطن مكـة مقـهـورٍ ومـفـتـونِ
أنَّـا وجـدنـا بـلادَ اللـه واسـعـةً ... تُنْجِي من الـذُلِّ والمخـزاةِ والهُـونِ

ويشير فيها إلى اتباعهم رسول الله في هذه الهجرة وإلى موقف المشركين من الدعوة داعيا عليهم بالعذاب مستعيذا بالله من أن يفتنوه في دينه وفي ربه يقول :

انـا تـبعـنـا رسـول الله واطـرحـوا ... قـول النبي وعـالـوا في المـوازين

(4) ينظر المصدر عينه ص 258 والمدلي المرسل الدلو في البئر، والنازع الجاذب لها.

فاجعل عذابك في القوم الذين بغوا وعائذاً بك أن يغلو فيطغوني[5]

وكذلك سجل الشعر وقوفا إلى جانب الدعوة حين بدأت الهجرة إلى يثرب ، كان ذلك على لسان أبي أحمد بن جحش بن رئاب ، أحد بني غنم بن رودان بن أسد الذين كانت لهم سابقة في الاسلام وفي الهجرة[6] فقد قال أبو أحمد بن جحش أكثر من قطعة رواها ابن هشام في السيرة ورواها ابن عبد البر في الاستيعاب ، ومن هذه القطع قطعة يؤكد فيها انصرافه بوجهه إلى الله ورسوله حين نأى بوجهه عن موطنه طلبا للرغائب التي وعد الله بها عباده المؤمنين ، ويشير فيها إلى دعوته قومه بني غنم إلى حقن دمائهم بالهجرة وإلى اتباع طريق الحق بعد أن وضح هذا الطريق وبان ، كما يشير إلى ما صارت إليه قريش من فريقين، فريق تمسك بالهدى وفريق فارقه، فكان نصيب الاول الهداية والتوفيق ، ونصيب الثاني النكال والتعذيب يقول :

إلى الله وجهي والرسول ومن يقمْ إلى الله يوماً وَجْهَهُ لا يُخَيَّبُ
فكم قد تركنا من حميمٍ وناصحٍ وناصحةٍ تبكي بدمعٍ وتندبُ
ترى أنَّ وتراً نأينا عن بلادنا ونحن نرى أنَّ الرغائب تُطْلَبُ
دعوتُ بني غَنْمٍ لحقن دمائهم وللحقِّ لمَّا لاح للناس مَلْحَبُ
أجابوا بحمد الله لمَّا دعاهم إلى الحق داعٍ والنجاح فأوعبوا
وكنَّا وأصحاباً لنا فارقوا الهدى أعانوا علينا بالسلاح وأجلبوا
كفوجين أمَّا منهما فموفقٌ على الحقِّ مهديٌّ وفوج معذَّب[7]

وإذا كان هذا الشعر قد صدر من قرشي بالحلف مهاجر من مكة إلى يثرب فإن الشعر لم ينتف من أهل يثرب أنفسهم الذين هاجر إليهم النبي الكريم وصحبه ، فقد حفظ لنا ابن حجر صاحب « الاصابة » . شعرا قاله أبو قيس صرمة بن أنس من بني النجار الذي كان يعيش في يثرب ، وكان من المعدودين في الحنفاء قبل الاسلام . ذكروا أنه اعتزل الناس في بيت اتخذه مسجداً وقال : (أعبد رب إبراهيم وأنا على دين إبراهيم)، وظل كذلك حتى قدم رسول الله ﷺ فأسلم على يديه وحسن

(5) المصدر عينه ص 286.
(6) أسد الغابة ط طهران ج 1 ص 25.
(7) ينظر سيرة ابن هشام ج 2 ص 84، والاستيعاب لابن عبدالبر ط. السعادة مصرج 1 ص 202.

اسلامه[8] ، وكان شاعراً يقول الشعر ، غير أنه فيما يبدو من شعره لم يكن من المجيدين فيه ومع ذلك فقد استطاع بما أوتي من مكنة فنية أن يسجل لنا موقفه من هجرة النبي عليه السلام ، وأن يعبر في شعره عن الترحاب الذي لقيه ولقيته دعوته من أهل يثرب ، وأن يقارن بين ما كان يلقاه في مكة من قريش وما وجده الآن بعد هجرته ، إذ ظل يدعو قريشا ويدعو الناس في المواسم قرابة الثلاثة عشر عاماً دون أن يجد لدعوته عوناً أو تأييداً ، وها هو الآن في يثرب يجد اظهاراً من الله لهذه الدعوة ويجد الصديق الذي يطمئن إليه في هجرته والعون الذي يحتاج إليه في دعوته يقول أبو قيس :

ثوى في قريش بضع عشرة حِجَّةً	يُذَكِّر لو يلقى صديقاً مواتيا
ويعرض في أهل المواسم نَفْسَه	فلم يرى من يؤوي ولم ير راعيا
فلما أتانا اظهر الله دينه	فاصبح مسرورا بطيبة راضيا
والفى صديقاً واطمأنت به النَّوَى	وكان له عونا من الله باديا

ويؤكد في بيت منها أنه ومن معه سوف يقفون معضدين دعوة الاسلام ، يعادون من يعاديه الرسول وإن كان من اصفى الأصفياء وأخلص الاصدقاء : -

نعادي الذي عادى من الناس كلهم: جميعاً وإن كان الحبيب المصافيا[9].

الغزوات والسرايا :

ولعل اكثر شعر وصل إلينا في هذه المرحلة معبراً عن التحام شعراء المسلمين الأوائل بالاسلام وتمسكهم بدعوته هو ذلك الشعر الذي صدر حول غزوات النبي وسراياه . ذلك أن قريشا بشعرائها قد حولت طغيانها الحربي الذي وجهته إلى النبي الكريم والمسلمين إلى طغيان قولي حيث سلطت شعراءها نحو النيل من رسول الله ﷺ ومن تبعه من المهاجرين والانصار ، فساء ذلك الرسول الكريم لأنهم لم يعمدوا إلى هجائه وهجاء أصحابه فحسب بل عمدوا وراء ذلك إلى الصدّ عن الدعوة بهذا

(8) الاصابة لابن حجر ط . السعادة مصرج 1 ص 183 .

(9) ينظر قصيدته كاملة في سيرة ابن هشام ج 2 ص 114، وفي الاستيعاب ج 1 ص 203 ونسبت الابيات إلى حسان بن ثابت في ديوانه ج 1 ص 94.

الشعر الذي تحمله الركبان ، فينتشر بين القبائل ، فيكون ذلك مانعا لها من أن تدخل في الاسلام خوفا على أعراضها من أن ينالها هؤلاء الشعراء بألسنتهم ، ولذا رأينا رسول الله ﷺ يقول لاصحابه من الأنصار : « ما يمنع القوم الذين نصروا رسول الله بسلاحهم أن ينصروه بألسنتهم » فلما قال حسان بن ثابت رضي الله عنه . أنا لها يا رسول الله قال له: «اذهب إلى أبي بكر فليحدثك حديث القوم وأيامهم وأحسابهم ثم اهجهم وجبريل معك[10] فتصدى لهم حسان بالهجاء وانضم إليه كعب بن مالك ، وعبد الله بن رواحة ، فكان أن صدر شعر كثير بين الفريقين يهمنا منه ما جاء داعيا للدعوة ومثبتا لعقيدة الاسلام « وهو الشعر الذي كان يحمل في ثناياه معاني الحث على التمسك بالاسلام والتصدي لمن يناله بالطعن والقدح ، منه شعر لعبد الله بن رواحة يقول فيه مخاطباً أبا سفيان بن حرب ، ومقررا في تأكيد فداءه رسول الله بأهله وماله ، وحرصه ومن معه على طاعته وعدم العدول بغيره ، فهو الشهاب الذي يهديهم من ظلمة الشرك الحالكة يقول ابن رواحة :

عصيتم رسول الله أفٍ لدينكم ... وأمركم السوء الذي كان غاويا

فإني وإن عنفتموني لقائل ... فدى لرسول الله أهلي وماليا

أطعناه لم نعدله فينا بغيره ... شهابا لنا في ظلمة الليل هاديا[11]

ومثل هذا الاتجاه في الحث على الدعوة والدخول في عروة الدين نجده في قصيدة لكعب بن مالك ، وجهها إلى ثقيف حين فرغ رسول الله ﷺ من غزوة حنين وأزمع التوجه إلى غزو ثقيف بالطائف فقال كعب محاولا أن يوظف فنّه في دعوة أهل الطائف إلى الصلح والدخول في دين الله : -

أجدهم أليس لهم نصيح ... من الأقوام كان بنا عريفا

يخبرهم بأنا قد جمعنا ... عتاقَ الخيل والنجب الطروفا

وأنا قد أتيناهم بزحفٍ ... يحيط بسور حصنهم صفوفا

رئيسهم النبي وكان صُلْبا ... نقيَّ القلب مصطبراً عزوفا

---

(10) ينظر الأغاني ط. ساسي ج 4 ص 137. والاستيعاب لابن عبدالبرج 1 ص 94.

(11) ينظر سيرة ابن هشام ج 3 ص 124. وقال ابن هشام: إنَّ أبا زيد الأنصاري أنشدها لكعب بن مالك وهي في معانيها أشبه بشعر ابن رواحة لأن كعبا كان مثل حسان يرمي قريشا بالمناقب والانساب.

رشيدَ الأمر ذا حُكْمٍ وعِلْمٍ	وحِلْمٍ لم يكن نَزِقاً خفيفا
نطيع نبينا ونطيع ربا	هو الرحمن كان بنا رؤوفا
فإن تلقوا الينا السلم نقبل	ونجعلكم لنا عضدا وريفا
وان تأبوا نجاهدكم ونصبر	ولا يكُ أمرنا رعشا ضعيفا
نجالد ما بقينا أو تثيبوا	إلى الإسلام اذعاناً مضيفاً[12]

وحين غدر يهود بني قريظة بالرسول والمسلمين يوم الخندق ووالوا قريشا في حربها ومحاصرتها مدينة الرسول قال حسان بن ثابت مشيرا إلى غدرهم بعهد رسول الله ومؤكدا حقيقة أن دعوة الاسلام ثابتة في التوراة التي أضاعها بنو قريظة أو عموا عما فيها من اقرار بدعوة الاسلام ، فكفروا بالقرآن الذي أنزل على محمد ، الذي هو مصدق به من قبل التوراة ، قال حسان :

تفاقد معشر نصروا قريشاً	وليس لهم ببلد تهم نصيرُ
هم أُوتوا الكتاب فضيعوه	وهم عُمْيٌ عَنِ التوراةِ بُورُ
كفرتم بالقرآن وقد أتيتم	بتصديق الذي قال النذير[13]

والحق أنَّ شعر الغزوات والسرايا يزخر بمعاني التمسك بالدعوة ، والعمل على الدفاع عنها ، والذود عن عقيدتها ، فلقد سخر الشعراء كلَّ جهودهم الأدبية في النيل من خصوم الاسلام وفي تأكيد أنَّ دعوة الاسلام هي الحق وما عداها هو الباطل ، وأن عبادة غير الله من مثل اللات والعزى وغيرهما من الاصنام والأوثان لن تفيد المتمسكين بها شيئاً . مثل هذه المعاني وغيرها نجدها مبثوثة في شعر الغزوات والسرايا . ونجدها أيضاً في شعر بعيد عن الغزوات . نجدها مثلا عند بجير بن زهير بن أبي سلمة أخي كعب وكان بجير قد سَبق أخاه كعبا إلى الإسلام ، فأرسل إليه كعب يعاتبه على ترك دين آبائه واتباعه ما جاء به محمد ، فرد عليه بجير بأبيات رواها لنا ابن هشام في السيرة ، وهي أبيات فيها دعوة من أخ لأخيه إلى الدخول في الاسلام ، فالدخول في الإسلام هو الرأي الاحزم الذي ينبغي أن يتبعه أخوه ، لا أنْ

(12) المصدر السابق ج 4 ص 91، والريف الأرض المخصبة المنزرعة خارج المدن، يريد أن يجعلها عونا لهم مستحدثين عيشا من ريفهم والرعش المتقلب، والمضيف الملجأ.
(13) المصدر نفسه ج 3ص 169 .

يلومه باطلاً فيما أقدم عليه ، وهو الرأي الأحزم لأنْ فيه نجاة له من عذاب يوم لا ينجو فيه إلا المسلم الطاهر القلب يقول بجير راداً على عتاب أخيه :

مَنْ مُبْلِغٌ كعباً فهل لكَ في التي ... تلوم عليها باطلاً وهي أحزمُ
إلى الله ـ لا العزى ولا اللات ـ وحده ... فتنجو إذا كان النجاء وتسلم
لدى يَوْمِ لا ينجو وليسَ بمفلت ... من الناس إلا طاهرُ القلب مُسْلِمُ(14)

ولم يكن موقف بجير من أخيه كعب حين دعاه إلى الاسلام ونبذ الشرك هو الموقف الوحيد الذي سجلته لنا كتب التاريخ والسير وأخبار الرجال بل ثمة مواقف عديدة زخرت بها هذه الكتب نلمس من أصحابها توظيف الشعر في دعوة أهلهم وذويهم إلى الاسلام ، فهذا الأصيد بن سلمة يأسره المسلمون في احدى سراياهم ، ويؤتى به إلى النبي ﷺ ، فيرق الرسول الكريم لحاله ويدعوه إلى الاسلام فيسلم ويطمئن قلبه إلى ما دخل فيه من دين ، ويستقر بين الصحابة الأبرار في يثرب ، فيسمع أبوه الشيخ بخبره فيرسل إليه يعاتبه على اسلامه ، فيتحرك لسان الأصيد بشعر يرد فيه على أبيه ، منه هذان البيتان :

إن الذي سمك السماء بقدرةٍ ... حتى علا في مُلْكِه وتوحدا
بعث الذي ما مثله فيما مضى ... يدعو لرحمته النبي محمدا

ويصل شعر الابن إلى الأب فيؤثر فيه ويتغلغل في وجدانه فلا يملك إلاَّ أنْ يقبل إلى رسول الله ﷺ ، يعلن اسلامه في صدق وينضم مع ابنه في ركاب المؤمنين(15) .

(ت) قيام الخلافة وحروب الردة :

فإذا مضينا قليلا ووقفنا عند قيام الخلافة الاسلامية بعد وفاة النبي ﷺ وارتداد العرب عن الاسلام بعد الحدث الجليل ، وظهور المتنبئين بين القبائل ، طُلَيْحَةُ بن خويلد الأسدي ، وسجاح ، ومسيلمة الكذاب ، والأسود العنسي وجدنا من شعراء المسلمين من يهب بفنه وشعره مدافعا عن الاسلام واقفا بصلابة في وجه هذه الردة التي اجتاحت القبائل العربية وذلك مثل جعونة بن مرثد الأسدي الذي هاله اتباع

---

(14) المصدر نفسه ج 4 ص 108 .

(15) الاصابة لابن حجر ج 1 ص 53.

قومه طليحة بن خويلد فقال مُوَبِّخاً فيهم هذا الصنيع .

بني أسـد قـد سـاءني مـا فعـلتم ولـيس لـقـوم حاربوا الله محـرم
فـإنّي وإنْ عبـتـم عـليّ سـفـاهـة حنيفٌ على الدِّين القويم ومُسْلِمُ[16]

ومثله حبيش الأسدي الذي كان يحث بني أسد على الاسلام وواجه طليحة بالتكذيب وانشد له في ذلك أشعاراً منها قوله :

شـهـدتُ بـأنَّ الله لا رَبَّ غـيـرُه طُلَيـحُ وأن الـدِّينَ دينُ مُحَمَّـدِ[17]

وفي اليمامة حيث مسليمة الكذاب كان هناك شعراء وقفوا في وجهه يدعون الناس إلى التخلي عنه والرجوع إلى حظيرة الاسلام ، منهم صهبان بن شمر الحنفي اليمامي الذي أرسل إلى الخليفة أبي بكر رضي الله عنه شعراً يؤكِّدُ فيه تمسكه بالدين وبراءته مما يدعيه مسليمة ، .

إنّي بـريءٌ إلى الـصـديق معتـذرٌ ممـا مسليمـةُ الكـذَّابُ ينتحـلُ[18]

لقد حفظ لنا ابن حجر في الاصابة وابن عبد البر في الاستيعاب شعراً كثيراً صدر عن شعراء مسلمين عاشوا أيَّام الردة وفتنة القبائل على يدي هؤلاء المتنبئين ، فسخَّروا شعرهم وفنهم في سبيل الوقوف إلى جانب الدعوة الاسلامية ، وحاولوا جهدهم أَنْ يصرفوا الناس عن الرِّدَّةِ والعودة إلى الإسلام ثانية يؤكد هذا ما سبق من أمثلة ، ويؤكده أيضا ما ورد عن عبدالله بن الأرحبي ، وقد كان خطيباً شاعراً رأى قومه همدان يريدون أن يتركوا الاسلام عودة إلى الكفر وانسياقا وراء الأسود العنسي وقيس بن عبد يغوث ، فتصدى لهم مستغلاً مكنته في الخطابة والشعر يقول لهم : « يا معشر همدان أنكم لم تعبدوا محمداً وإنما عبدتم رب محمد ، واعلموا أنه استنقذكم من النار ، ولم يكن الله ليجمع أصحابه على ضلالة » ثم دعم هذا القول النثري بقول شعري جاء فيه :

لعمـري لئـن مـات النبي محمـد لمـا مـات يـابن القيـل رب محمـد

---

(16) المصدر نفسه ج 1 ص 192 .
(17) المصدر عينه ج 1 ص 244.
(18) الاصابة ج 2 ص 192.

دعـاه إلـيـه ربـه فـأجـابـه فيا خير غوري ويا خير منجد[19]

(ج) الفتوحات الاسلامية :

وإذا كـانت أحداث الهجرة والغزوات وقيام الخلافة وما تبعها من ردة قد سجلت مواقف طيبة للشعراء المسلمين في وقوفهم الدائم مع دعوة الاسلام فإن الفتوحات الإسلامية التي بدأت في خلافةِ أبي بكر ، وتوالت بعد ذلك قد سجلت هي الأُخرى مواقف تتصف بروح التضحية والحرص على تحقيق أن تكون كلمة الله هي العليا ، فقد كان الرجل المسلم يخرج من بيته لا يلوي على شيء سوى انسياقه لنداء الحق والجهاد . هذا النابغة الجعدي يترك أهل بيته ويستجيب إلى داعي الجهاد غير ناظر إلى بكاء زوجه وهي تحاول منعه من الخروج ، بل يقول بقلب الشاعر المؤمن الذي يعرف حق الله قبل أن يعرف حق نفسه ونوازعها :

بَـاتَـتْ تُـذَكِّـرُنِـي بـالله قـاعِـدةً والدمع ينهلُّ من شأنيهما سُبَلا
يـا بنت عمي كتـاب الله أخـرجني كـرهـا وهـل أمنعن الله مـا بـذلا
فـإن رجعتُ فـربُّ النَّـاسِ أَرْجَعَنِي وإنْ لـحقتُ بـربي فـابتغي بَـدَلا
مـا كنت أعـرج أو أعمى فيعـذرني أو ضارعاً من ضنىً لم يستطع حولا[20]

ولقد أوردت لنا المصادر الكثير من الشعر الذي عبر عن صراع عاطفي بين الأبناء الشباب والآباء الشيوخ، فقد لبى شباب المسلمين نداء الحق في الجهاد ونشر دعوة الاسلام ، تاركين آباء وأمهات قد بلغت السن فيهم مبلغا ، وكان هؤلاء الشيوخ حريصين على ألا يفارقهم أبناؤهم إلى الجهاد لاحساسهم بالعوز إليهم والعجز عن مواجهة الحياة بدونهم غير أنَّ الأبناء الشباب كانوا يرون أنَّ داعي الجهاد فوق العواطف وفوق حاجات الآباء والأمهات . مثل هذا الصراع العاطفي نجده في شعر المُخَبَّل السعدي الذي رواه أبو الفرج في الأغاني[21] ، وكذلك في شعر أمية بن حرثان الذي رواه أبو الفرج أيضاً[22] .

(19) المصدر نفسه ج 2 ص 265.
(20) الشعر والشعراء لابن قتيبة ط دار الافاق بيروت ج 1 ص 212.
(21) الأغاني ط ساسي ج 12 ص 38. والشعر والشعراء ج 1 ص 333.
(22) الأغاني ج 18 ص 157.

ومثل هذه الأشعار التي سجلت لنا مواقف عاطفية تتصل بالرجل وأهله وذويه حين يخرج إلى الجهاد تؤكد لنا حقيقة مهمة هي أن اندفاع المسلمين الأوائل إلى الجهاد في سبيل الله لم يكن حباً في الغزو وتهافتا إلى المكاسب والمغانم أو أرضاء لغريزة القتال المتسلطة على طباعهم كما يزعم أعداء الاسلام وإنما كان جهادا في سبيل الله ملؤه العقيدة الصادقة ، والايمان الحق الذي يدفع صاحبه إلى الاستشهاد طمعاً في رضوان الله والظفر بما وعد به من حسن الجزاء . هذا ما يؤكده شعر هؤلاء المجاهدين ، مثل عروة بن زيد الخيل الذي خاض معركة نهاوند مع المسلمين ضد الفرس ، وأبلى فيها بلاء حسنا ، فهو يصور بلاءه ، ويصور غايته من جهاده ، وهي غاية تنأى من مطامع الدنيا ، وما يتصل بها من غنائم ومكاسب . أنها غاية مسلم وهب نفسه لله لا يبغي من ذلك ثروة مع توفر الثروة لديه كاثره من خلال الحروب التي خاضها في هذا الجهاد يقول عروة :

ولما دعوا يا عروة بن مهلهل ... ضربت جموع الفرس حتى تولت

دفعت عليهم رحلتي وفوارس ... وجردت سيفي فيهم ثم آلتي

وكم من عدوٍّ أشوس متمردٍ ... عليه بخيلي في الهياج أظلَّتِ

وكم كُرْبَةٍ فَرَّجْتُها وكريهةٍ ... شددتُ لها أزري إلى أَنْ تجلَّتِ

وقد أضحت الدنيا لديَّ ذميمة ... وسَلَّيْتُ عنها النفس حتى تسلَّتِ

وأصبح همي في الجهاد ونيتي ... فلله نفس أدبرت وتولتِ

فلا ثروة الدنيا نريد اكتسابها ... ألا أنَّها عن وفرها قد تجلَّت[23]

إن فكرة ارتباط الفتوحات الاسلامية بالجهاد في عقل الفرد المسلم ووجدانه هي التي دفعته دائما إلى الحرص على الموت ، وهذا ما يدحض قول اعداء الاسلام في أن هذه الفتوحات كانت بدافع رغبة في المغنم أو غريزة متأصلة لحب القتال فمن المسلم به أن الذي يخرج طمعا في المكسب والمغنم يكون أحرص الناس على الحياة أما أن يحرص على الموت فهذا ما يدحض هذا القول . هذا عبد الله بن سبرة . الحرشي - مثل من أمثلة كثيرة يمكن أن نضربها في هذا المقام - يخوض معركة في يوم « فلطاس » ضد الروم في فتوحات الشام ، يلتقي فيها بفارس رومي فيصيب الرومي بعضاً من

(23) الأخبار الطوال للدينوري تحقيق عبدالمنعم عامر ط . وزارة الثقافة والارشاد مصر ص 138 .

يده ، فيقول شعرا يؤكد فيه حرصه على أنّ يلحق بيده التي ذهبت منه قوله :

لم استطعْ يوم فِلْطاسٍ لها تبعا	يُمْنَى يديَّ غَدَتْ مني مُفَارِقَةً
لَقَدْ حَرَصْتُ على أنْ نستريحَ معا[24].	وما ضَنَنْتُ عليها أنْ أُصَاحِبَهَا

مجال النشر : -

هذا في مجال الشعر الذي قلنا أنه كان أسبق من النثر في التأثر بأحداث الدعوة والمشاركة فيها أما في مجال النثر فإن رحلته في سبيل الدعوة لم تتضح الأّ بعد أن استقر المسلمون في يثرب ، وبدأ الرسول ﷺ يضع الأسس التي تقوم عليها دولة الاسلام ، وهذا القول لا يجعلنا نغفل عن أن رسول الله ﷺ كان يدعو - وهو في مكة - القبائل إلى الاسلام بكلام نثري ، غير أن هذا وأن وصلنا الخبر عنه فإنه لم يصل إلينا ما يمكن أن نعتبره نصوصا أدبية نقرر في ضوئها شيئا في هذا المقام . أما حين هاجر الرسول إلى يثرب وشرع في أنشاء دولة الاسلام بدأت حينذاك رحلة النثر في خدمة الدعوة على لسانه ﷺ وعلى ألسنة خلفائه من بعده ، ففي أول خطبة جمعة خطبها رسول الله ﷺ بالمدينة نراه يركز على دعوة المسلمين من المهاجرين والانصار إلى التمسك بتقوى الله التي هي جماع الامور وزمامها ، ويدعوهم إلى الوقوف إلى جانب دعوة الاسلام ، بأن يعادوا أعداءها ويجاهدوا في سبيلها حق الجهاد ، قال عليه السلام : «ومن يتق الله فقد فاز فوزا عظيما ، وأن تقوى الله يوقي مقته ، ويوقي عقوبته، ويوقي سخطه . وأن تقوى الله يبيض الوجوه ويرضي الرب ، ويرفع الدرجة خذوا بحظكم ولا تفرطوا في جنب الله قد علمكم كتابه ونهج لكم سبيله ليعلم الذين صدقوا ويعلم الكاذبين ، فأحسنوا كما أحسن الله إليكم ، وعادوا أعداءه ﴿وجاهدوا في الله حق جهاده هو اجتباكم﴾[25] وسماكم المسلمين ، ﴿ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة﴾[26] ولا قوة إلا بالله »[27] .

وفي خطبته التي قالها في حجة الوداع نراه حريصا على الاّ يعود المسلمون من بعده كفاراً يتركون سبيل الدعوة ، فيؤدّي ذلك إلى قتل بعضهم بعضا ، كما نراه

(24) الأمالي لأبي علي القاري ط دار الآفاق بيروت ج 1 ص 47.
(25) سورة الحج الآية 78.
(26) سورة الأنفال الآية 42.
(27) ينظر الخطبة كاملة في تاريخ الطبري ط دار المعارف مصر ج 2 ص 229.

حريصا على أن يستمسك المسلمون بالوحدة التي حققها لهم الاسلام وذلك بتأكيده مبدأ المساواة بين الناس جميعا يقول ﷺ « فلا ترجعن بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض ، فإني قد تركت فيكم ما إن أخذتم به لم تضلوا بعده كتاب الله ألا هل بلغت ؟ اللهم فاشهد . أيها الناس ربكم واحد وأن أباكم واحد ، كلكم لآدم وآدم من تراب ، أكرمكم عند الله أتقاكم ، وليس لعربي على عجمي فضل إلا بالتقوى »[28] فكأنه عليه الصلاة والسلام قد رمى بدعوته المسلمين إلى الاستشعار بأنهم متساوون عند الله جميعا أنْ يحقق فيهم الوحدة عربا وغير عرب حتى يحققوا بوحدتهم بقاءً لدعوة الاسلام ونشراً لها في الارض ، ومن البديهي أن أية دعوة لن تضمن البقاءولن تحقق الاستمرار والسريان إلا إذا توحد أهلها وصاروا يداً واحدة في وجه أية قوة تحاول التصدي لدعوتهم أو الحد من انتشارها .

وعلى هذا النهج الذي سلكه الرسول ﷺ في خطبته ومواعظه سار الصحابة من بعده ، فقد كانوا حريصين على تحقيق جميع المعاني التي سجلها القرآن بكلماته والتي قررها الرسول الكريم في أحاديثه وأعماله ، وهي معان تحقق في جملتها للاسلام عزاً وبقاءً ولدعوته خلوداً وانتشاراً فخشية الله ، وبغض الدنيا ، والحرص على العمل في سبيل الآخرة ، ونداء الجهاد لحماية العقيدة ، والمحافظة على المؤاخاة والمؤازرة إلى غير ذلك من المعاني التي كثيراً ما نجدها مبثوثة في خطب خلفاء الرسول وأصحابه ولا غرو في ذلك فقد قال المسعودي في مروج الذهب أن « الأشياء التي استحق بها أصحاب رسول الله ﷺ الفضل هي : السبق إلى الايمان والهجرة ، والنصرة لرسول الله ﷺ ، والقربى منه ، والقناعة ، وبذل النفس له والعلم بالكتاب والتنزيل ، والجهاد في سبيل الله ، والورع ، والزهد ، والقضاء والحكم ، والفقه ، والعلم »[29] فإذا كانت هذه هي الصفات التي فضلوا بها الناس جميعا فمن الطبيعي أن يكونوا أحرص الناس على إبقاء الاسلام حيا مستمرا ، وأن تسجل خطبهم وأقوالهم المعاني الدالة إلى ذلك . وهذا علي رضي الله عنه يطعنه غدراً عبد الرحمن بن ملجم ، فَيُحِسُّ بدنو أجله فلا يجد ما يوصي به أصحابه وأهل بيته سوى أن يدعوهم بكلمات واضحة وأسلوب سليم إلى التمسك بالاسلام وعدم الشرك بالله حرصاً منه على بقاء

(28) البيان والتبيين ط عطوي بيروت ج 2 ص 229 .

(29) مروج الذهب ط دار الكتاب اللبناني بيروت ج 2 ص 710 وما يليها .

الدعوة وديمومتها في الأرض قال : « أما وصيتي فالله لا تشركوا به أحدا ، ومحمداً لا تضيعوا سنته ، اقيموا هذين العمودين ، حمل كل امريء منكم مجهوده ، وخفف عن الحملة رب رحيم ، ودين قويم ، وامام عليم »[30] .

وحين بدأ جهاد المسلمين في حروب الفتوحات سجل القادة من الصحابة بنشرهم القولي معاني تدعم روح الجهاد في نفوس المجاهدين ، وتجعلهم يتوقون إلى تحقيق الشهادة أو النصر حرصاً منهم على نشر دعوة الاسلام وتوطيد دعائمها في الوجود . ففي حرب القادسية نرى عمر رضي الله عنه يوصي قائده بما يحقق له النصر يقول له ـ وهو يشايعه في السير قبل أن يمضي إلى القادسية : « أني قد وليتك حرب العراق فاحفظ وصيتي فإنك تقدم على أمر شديد كريه ، لا يخلعني منه إلا الحق ، فعوّد نفسك ومن معك الخير واستفتح به ، وأعلم أن لكل عادة عتادا ، فعتاد الخير الصبر ، فاصبر على ما أصابك أو أنابك تجتمع لك خشية الله ، واعلم أن خشية الله تجتمع في أمرين هي طاعته واجتناب معصيته »[32] .

وحَرِيٌّ بقائد مقبل على عمل فيه اعلاء لكلمة الله أن يتزود بمثل هذه الوصية ، فتعويد نفسه وجيشه على عمل الخير يعود إلى الصبر ، وناهيك بالصبر من سلاح يقبل به قائد وجيشه إلى حرب ، إذ بالصبر على مكاره هذه الحرب تجتمع خشية الله المتمثلة في طاعته واجتناب معصيته ، وفي خشية الله ما يجعل القائد وجيشه يستشعرون الله دائما في كل خطوة يخطونها في ضربة سيف ، أو طعنه رمح ، أو خطة كَرٍّ وفَر . وفي هذا جميعه ما يحقق النصر ويكفل للإسلام علوا ولكلمته بقاء .

ولقد كانت حرب القادسية التي خاضها المسلمون مجاهدين في سبيل الله مجالاً طيباً للنثر القولي المتمثل في خطابة الحث على الجهاد ، ففي أول يوم من الأيّام وقف عاصم بن عمرو يقول للمجاهدين « يا معاشر العرب أنكم أعيان العرب وقد قصدتم لأعيان من العجم ، وإنما تخاطرون بالجنة ، ويخاطرون بالدنيا ، فلا يكونن على دنياهم أحوط منكم على آخرتكم ، لا تحدثوا اليوم امراً تكونون به شيئاً على العرب غدا» وشاركه في هذا المجرى من الكلام ربعي بن عامر الذي قال : « أن الله قد هداكم للاسلام ، وجمعكم به ، وأراكم الزيادة ، وفي الصبر راحة فعوِّدوا أنفسكم الصبر

(30) مروج الذهب ج 2 ص 709 وما يليها .

(31) تاريخ الطبري ج 3 ص 483.

(32) المصدر نفسه ج 5 ص 532 وما يليها .

تعتادوه ، ولا تُعَوِّدوها الجزع فتعتادوه »[33] .

وفي كلام الرجلين ما يغني عن الشرح والتوضيح لأنه جاء حضاً على شيء أشربت عليه نفوس المجاهدين ، فالمخاطرة بالجنة التي وردت في كلام عاصم بن عمرو ، وتعويد النفس على الصبر الذي جاء في كلام ربعي بن عامر هما من الأمور التي امتزجت بنفوس المجاهدين وهم يندفعون إلى خوض معاركهم ضد الفرس ، وهم ما خاضوا هذه الحروب إلاّ لمحو الشرك من الأرض وليكون الدين كله لله . هذا ما يتضح من كلام رسول سعد بن أبي وقاص قائد القادسية إلى رستم قائد الفرس . فقد سأل رستم الرسول ـ وهو ربعي بن عامر ـ عن سبب مجيء المسلمين إلى هذه النواحي فأجابه ربعي متكئا على رمحه المركوز فوق نمارق رستم : « الله ابتعثنا لنخرج من شاء من عبادة العباد إلى عبادة الله ، ومن ضيق الدنيا إلى سعتها ومن جور الاديان إلى عدل الاسلام »[34] .

فأنظر أي بلاغة جرت على لسان هذا الرسول ، وأي فصاحة سجلت هذه المعاني التي صورت حقيقة الجهاد وغرضه . أننا لا نكون مغالين إذا قلنا إنَّ النثر القولي قد حقق في فنية مؤثرة خدمة الدعوة ، وكان دوره في هذا المجال لا يقل عن دور الشعر الذي رأيناه فيما سبق .

مجال الكتابة : ـ

وأما الكتابة فإنها من حيث فنية الأسلوب في درجة أقل من درجة الشعر والخطابة ، وذلك أن العرب بعد الاسلام لم يجدوا موروثاً أدبيًّا فيها صدر عن العرب ما قبل الاسلام ، فبالرغم من ورود أخبار إلينا تشير إلى أن العرب قبل الاسلام قد استخدموا الكتابة في مجال الرسائل الديوانية والرسائل الأخوانية فإنه لم يصل إلينا منها شيء مادي يمكن أن نستدل به على طرقها وأساليبها ، ولا نظن أن المسلمين قد وقفوا على موروث أدبي فيها حتى يقفوا على ما فيها من أساليب فنية ، ولكن مع ادراكنا لهذه الحقيقة فإن العرب بعد الاسلام قد أفادوا من الكتابة في الرسائل الديوانيَّة ، ولا أدلَّ على ذلك من كتب رسول الله ﷺ وعهوده ومواثيقه ، إذ من الثابت الواضح أنه ما أن

---

(33) المصدر نفسه ج 5 ص 526.

(34) من حديث الشعر والنثر ط دار المعاني العاشرة ص 25 .

جاء الاسلام وقامت دولته في مدينة الرسول بعد الهجرة حتى بدأت الكتابة تأخذ طريقها في خدمة الدعوة الجديدة ، يتجلى ذلك في رسائل الرسول ﷺ التي وجهها إلى ملوك فارس والروم والحبشة يدعوهم فيها إلى الاسلام ، بيد أننا حين ننظر إلى هذه الرسائل من الوجهة الفنية الأدبية نجد أنها لم تأخذ طابع الصناعة الفنية في الرسائل الذي عرف فيما بعد عن المسلمين وإنما أخذت سمتاً يُبيِّن الغرض فحسب ، وهذا ما دفع الدكتور طه حسين إلى القول بأن « رسائل النبي ﷺ ورسائل الخلفاء من بعده كانت مختصرة لا يقصد منها إلا مجرد الأداء في غير تفنن أو إثارة لجمال فني خاص . . . وليس فيها هذا التفصيل أو المحاولات الفنية التي نجدها عند الشعراء من حيث الألفاظ »[35] .

ولكن مهما قيل في أمر هذه الرسائل من حيث الأسلوب فإنها قد سجلت بدءاً للكتابة في الدعوة إلى الإسلام خارج شبه جزيرة العرب ففي رسالته التي وجهها إلى هرقل الروم نجده يقول فيها : « بسم الله الرحمن الرحيم ، من محمد رسول الله إلى هرقل عظيم الروم ، السلام على من أتبع الهدى أما بعد . أسلم تسلم وأسلم يؤتك أجرك مرتين ، وأن تتول فإن إثم الأكاديين عليك»[36] . وهي رسالة كما ترى خالية من الاثارة ولكنها أدت الغرض المرجو منها ، ومثلها رسالته إلى كسرى ملك فارس فقد جاءت محددة الغرض وذلك في قوله عليه السلام « أسلم تسلم فإن أبيت فعليك إثم المجوس »[37] .

وربما كانت الرسالة الوحيدة التي نلمس فيها شيئاً من العناية في التعبير هي تلك الرسالة التي وجهها الرسول الكريم إلى النجاشي ملك الحبشة فقد راعى رسول الله فيها أنه يكتبها إلى ملك نصراني ولذا نراه يعنى بذكر حقيقة عيسى بن مريم عليه السلام ، ويجعل ذلك تمهيدا لموضوع الرسالة المتمثل في دعوة النجاشي إلى الدخول في الاسلام والايمان بالرسالة المحمدية يقول رسول الله في رسالته « بسم الله الرحمن الرحيم ، من محمد رسول الله إلى النجاشي الأصحم ملك الحبشة ، سَلْمٌ أنت ، فإني أحمد إليك الله الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن وأشهد أن عيسى بن مريم روح

(35) ينظر تاريخ الطبري ج 2 ص 649.
(36) المصدر السابق ج 2 ص 654.
(37) المصدر نفسه ج 3 ص 652.

الله وكلمته القاها إلى مريم البتول الطيبة الحصينة فحملت بعيسى ، فخلقه الله من روحه ونفخه ، كما خلق آدم بيده ونفخه » ثم قال بعد هذا التمهيد الذي هيأ به نفس متلقي رسالته « أني أدعوك إلى الله وحده لا شريك له ، والموالاة على طاعتـه ، وأن تتبعني وتؤ من بالذي جاءني فإني رسول الله »[38] .

وإذا كانت هذه الرسائل قد أدت خدمة للدعوة في خارج شبه الجزيرة فإنَّ ثمة رسائل أخرى قد أفاد منها رسول الله في خدمة الدعوة داخلها. وبخاصةٍ لدى القبائل البعيـدة عن اقليم الحجاز حيث مـركز الـدعوة . ولقـد أورد لنا الـطبـري جملة من الرسائل التي أرسلها رسول الله إلى بعض القبائل يدعـوها إلى الاسـلام ، منها تلك الرسالة التي وجهها إلى قبيلة جذام مع رفاعة بن زيد الجذامي ، وهي رسالة لم تخرج عن الطابع المألوف لرسائل رسول الله الذي يقصد منه أداء الغرض فحسب ، فقـد جاء فيها : (بسم الله الرحمن الرحيم . هذا كتاب من محمد رسول الله لرفاعـة بن زيد أني بعثته إلى قومه عامة ومن دخل فيهم ، ويدعوهم إلى الله ورسوله فمن أقبل فمن حزب الله ، وحزب رسوله ، ومن أدبر فله أمانُ شهرين »[39] .

لقد سجل رسول الله البداية للافادة من الرسائل الديوانية في خدمـة الدعـوة والدين ، فمضى خلفاؤ ه من بعـده يكملون هذه البـداية ، ويحققـون من الرسـائل الديوانية كل مـا من شأنـه أن يؤ دي خدمـة للدعوة أو امـر من أمور دولـة الاسلام فـاستخدم هؤلاء الخلفـاء هذا الفن الكتـابي في شؤ ون الحكم وفي شؤ ون الدين ، يكتبون إلى قوادهم وإلى عمّالهم بما يرونه في تدبير الدولة . بل إن الرسائل الديوانية قد سجلت ازدهارا ملحوظا في عهد الراشدين بحيث أصبحت الحاجـة اليها ملحـة حين بدأت الفتوحات الاسلاميَّة ، وأصبح لزاما على قـادة المسلمين الـذين خاضـوا حروب هذه الفتوحات أن يخاطبوا ملوك الامم الـذين يقاتلونهم أو قـوادهم . ولعل خير مثال في هذا الشأن الرسالة التي وجهها خالد بن الوليد إلى ملوك الفرس . حين كان قائدا لحرب العراق فقد جاء فيها « بسم الله الرحمن الرحيـم من خالد بن الوليد إلى ملوك فـارس أما بعـد فالحمـد لله الذي حـل نظامكم، ووهن كيـدكم، وفـرق كلمتكم ، ولو لم يفعل ذلك بكم كان شرا لكم ، فادخلوا في أمرنا ندعكم وأرضكم

(38) المصدر نفسه ج 3 ص 140 .
(39) المصدر نفسه ج 3 ص 770 .

ونجوزكم إلى غيركم وإلا كان ذلك وأنتم كارهون على غلب ، على أيدي قوم يحبون الموت كما تحبون الحياة »[40] .

وفي هذه الرسالة من العناية بالاسلوب ما يدل على أن تطورا قليلا حدث في صناعة الرسائل الديوانية بعد عصر رسول الله ﷺ ، ففيها تمهيد غايته هز نفسية هؤلاء الملوك وكسر صلفهم وفيها عناية بعرض الغرض ، كما فيها خاتمة لبست ثوب الوعيد والتهديد ، فهي أشبه في العناية بأسلوب رسالة القضاء التي وجهها عمر رضي الله عنه إلى أبي موسى الأشعري »[41] .

ومن ثم يمكن القول بأن دولة الاسلام في عهد النبوة والراشدين قد أفادت من الكتابة في خدمة الدعوة وفي أمور الدين والسياسة ، وأن هذه الافادة وإن بدت خالية من الاثارة الفنية في بادىء الأمر فإنها ظلت تتطور فترة بعد فترة حتى تحقق لها خدمة الاهداف العليا للاسلام من جهة وروعة الاسلوب والاثارة من جهة أخرى : ومن يقرأ الرسائل التي تبودلت بين الصحابة بعد مقتل عثمان رضي الله عنه ، وما تلاه من خلاف بين علي ومعاوية رضي الله عنهما يدرك حقيقة هذا القول . والآن وبعد ما أوردناه من نماذج مختلفة في مجالات الأدب الثلاثة الشعر والخطابة والكتابة وعرضناه من تحليل فيها ، يمكن أن نسجل بكل اطمئنان أن هذا العصر من مرحلة رسوخ الدعوة وانتشارها قد حققت أحداثه انعكاسا من الأدب بما حقق خدمة جليلة لدعوة الاسلام بحيث استطاع أدباء المسلمين من شعراء وخطباء وكتاب أن يوظفوا جهودهم الأدبية وطاقاتهم الفنية لتحقيق هذه الغاية المتمثلة في رسوخ الدعوة وانتشارها غير أن هذه الأحداث التي صاحبت عهد النبوة والراشدين وانعكست في أدب ذلك العهد قد تلتها أحداث أخرى ، شهدها عهد بني أمية وعهد بني عباس وكان للأدب مجال فيها ، يؤدي من خلاله رسالته في رحلة الرسوخ والانتشار ولكن لهذا حديثا آخر إنْ شاء الله تعالى .

محمد عثمان علي
المحاضر بكلية التربية ـ جامعة الفاتح

---

(40) المصدر نفسه ج 3 ص 370 .
(41) ينظر الرسالة في البيان والتبيين ط عطوي بيروت ج 2 ص 237 وينظر دراستنا لها في كتابنا « في أدب الاسلام » ط دار الأوزاعي بيروت ص 290 وما بعدها .

شُرُوطُ الدَّاعِيَةِ

التَّحَرُّرُ الجَوَّانِي « الذَّاتِي »

د . ياسين عريبي

يمكن القول إجمالاً بأن الجزيرة العربية كانت في مطلع القرن السادس الميلادي تمثل منطقة اللاجذب العالمية، وذلك في مجالي الفكر والعقيدة. وإذا كان الشعر الجاهلي يمثل قمة الفكر العربي القديم، فإن هذا الشعر لا يصل إلى مستوى الفكر الفلسفي اليوناني، الذي كان بدوره يمثل صيرورة الفكر الانساني في القرون القريبة من ميلاد المسيح... حقا إن الشعر الجاهلي هو الذي أعطى مناخا لغويا للحضارة الاسلامية الشامخة والتي استوعبت تراث الانسانية وصبغت مخبره ومظهره حتى أصبح منهج التوحيد هو الشرط الاساسي لكل تقدم حضاري وعلمي على السواء، ولكن هذا

الشعر نفسه لم يصل إلى شمولية واستيعاب الفكر الانساني بأسره.

ورغم أن الجزيرة العربية كانت مهبط الأديان السماوية، فإن العقائد الشرقية الأخرى بما لها وما عليها تطورت ونمت في مناطق أخرى من الشرق مثل الهند ومصر وعلى الخصوص في بلاد الفرس التي كانت تمثل الصراع الحقيقي مع الغرب. إن آلهة العرب مثل اللات والعزّى ومناة خلدت من خلال انحرافها حينما ذكرها القرآن الكريم، ولكنها لم يتولد عنها فكر خالد كما هو الحال بالنسبة للثانوية والمانوية والمزدكية وغيرها.

وإذا كانت وظيفة العقل هي التوحيد ورد الكثرة إلى الوحدة، فإن المشيئة الأزلية اتخذت بين العقل والعقيدة بداية البداية في شبه الجزيرة العربية على اعتبار أن هذا التوحيد العقلي العقائدي هو قمة التحرر الانساني، وقد بدأ هذا التحرر في الفرد عندما «استوت في ذاته كفتا الحياة والموت»، فأصبح يموت ويحيا من أجل عقيدته وحريته، لم يكن الفرد يملك شيئا أعز من هذه الحرية الحقيقية التي اتحد فيها العقل بالعقيدة.

وقد نتج عن قاعدة الاستواء التضحية بالدماء على مستوى الفرد والجماعة إذ أن هذه التضحية يستلزمها الواجب الخلقي المطابق للأمر المطلق، وقاعدة التضحية بالدماء هي التي تضفي على الدعوة الاسلامية معنى التحرر الحقيقي الذي طالما حرفه المستشرقون، والذي طالما استغلوه في تشويه منهج الدعوة الاسلامية فخلطوا قصدا بين السلم والاستسلام وبين التعصب والتسامح وبين الحرية والعبودية... والحقيقة التي لا مراء فيها، إن هذه القاعدة تمثل المحك لمعرفة حقيقة الداعية وهي المعيار الذي يتحدد من خلاله مدى مصداقية الداعية، وما إنسان يشرب إلا أنموذج تجسدت فيه روح التضحية وتأصلت فيه من خلال الممارسة العملية كمنهج تربوي رسخ أخوة العقيدة كنواة جوهرية لتحديد العلاقات الاجتماعية وفي ضوء هذا المنهج تحدد الوجود الاسلامي لمفهوم حضاري يتخطى الوجود العرقي والزماني على السواء.

والتفاعل بين قاعدتي الاستواء والتضحية بالدماء يشترط قاعدة أخرى هي حبر العلماء، وهذه القاعدة تمثل مخبر ومظهر الدعوة الاسلامية بصفة عامة. وهذا الاطار العام للدعوة الاسلامية أعني القواعد الثلاثة «حبر العلماء ودماء الشهداء مرحلة الاستواء يستقي ثباته ووجوده من أصل الأصول وهو التوحيد بين العقل والعقيدة.

وزرع حالة الاستواء في الانسان الداعية لا ينطلق من فراغ وليس من السهولة بمكان، بل يتم من خلال صراع طبقي جواني... من خلال صراع غرائز الفرد وميوله وشهواته كوجود جزئي مع وجوده الكلي كفكر وعقل وعقيدة، وهذا الصراع الذي يمكننا أن نطلق عليه اسم (قاعدة الصراع بين العقل والهوى) هو الذي تتم من خلاله ما نسميه «التصفية الفردية» وهذه التصفية تجلت بكل معانيها في الأنموذج القرآني حينما استهان بالطاقة الشمسية وانعكاساتها المستجدة فيها، ورأى أن هذه الطاقة لا تستطيع أن تزحزح عقيدته قيد أنملة، فما أروع تحدي الحرية لكل القوانين الطبيعية حينما يقسم صاحب «السلوك القرآني» على أن لو وضعت الشمس في يمينه والقمر عن يساره على أن يترك دعوته لتحرير الانسانية فإنه لن يستطيع، لأن الطاقة الروحية أقوى من الطاقة الشمسية، بل ليس هناك مجال للمقارنة، فالقوانين الطبيعية مسخرة لقانوني الارادة والحرية.

إن زرع روح التضحية بالنفس والنفيس في الفرد والمجتمع، إن هذه الروح تشترط مرحلة الاستواء، وقد استطاع مجتمع يثرب أن يرث الأرض ومن عليها، فأطاح بإيوان كسرى، واتخذ من القدس أرض محبة وسلام حينما حـرّرت من أعداء المسيح وأصبحت محورا للديانات السماوية وقطبا مغناطيسيا يجمع حوله خيوط الحرية، وهكذا استطاع مجتمع صدر الاسلام أن يتمثّل الحضارات الانسانية، وأن يضع أسس المستقبل المادية والروحية.

أما بناء الحضارة الفكرية فهو أمر غني عن التعريف، وعلى سبيل المثال نجد العلم الحديث ارتبط بمفهوم التوحيد، حيث أن العلم يقوم في أساسه على هذا المفهوم وحده، ولولا نظرية المعتزلة عن التوحيد لما وجدت الفيزياء الكلاسيكية، ولولا نظرية الاشاعرة عن التوحيد لما وجدت فزياء الكم المعاصرة، ولما وجدث نظريات الاحتمال بالمعنى العلمي المعاصر.

ولو علقنا الحكم بالنسبة للحقبة التاريخية للأمة الاسلامية الممتدة من مرحلة التفاعل بين القواعد الثلاث وأصل الأصول أعني التفاعل بين مرحلة الاستواء وحبر العلماء ودماء الشهداء وبين اتحاد العقل بالعقيدة، لو علقنا الحكم على هذه الحقبة القائمة بين هذه المرحلة وبين تاريخنا المعاصر وتاريخ الضياع والنكبات لوجدنا أن تلك القواعد وأصل الأصول قد كفرت في النفس أي عطبت وغاب اشعاعها .

إن خطأ مسلمي اليوم يكمن في عدم إدراكهم للتوحيد بين العقل والعقيدة، وذلك بسبب التقليد أو النكوص، وهذا في اعتقادنا هو الأصل في الانفصال والتجزئة الذي مرده إلى الانفصام في الوعي، إن الدعوة القائمة على فصل العلم عن الايديولوجية والعقل عن العقيدة أدت إلى ازدواجية الوعي الفردي والجماعي وعدم القدرة على استيعاب الوجود على أنه وحدة، ومهمة الداعية هي إيجاد المناخ الفكري الذي يحقق وحدة الوعي الفعالية المتحققة في ضوء التركيب المبدع للعقل والعقيدة.

إن بناء الحضارة الاسلامية وإعادة مركز الجاذبية الحقيقي لها بإعادة القدس وما حولها التي يمثل احتلالها معياراً لضعف الوعي الاسلامي وعدم قدرته على تحقيق ذاته، إن بناء الحضارة هذه يتطلب إعادة النظر في بناء الانسان وزرعه بحيث يصل إلى ما نسميه بمرحلة «استواء كفتي الحياة والموت»، وهذه المرحلة يجب أن تكون روحا جماعية لا أن تكون على مستوى أفراد فحسب.

إن الوصول إلى مرحلة استواء كفتي الحياة والموت الجماعية يحتاج إلى بناء حقيقي، بحيث ننفض أيدينا من الأفكار الميتة، والعقائد الممسوخة التي أدت بنا إلى الانقسام والهزيمة... نريد أفكارا لا تنطفىء جذوتها وعقيدة لا تهدأ ثورتها.

وإذا كان المحك الحقيقي للتوحيد بين العقل والعقيدة يتجلى في التضحية بدماء الشهداء فإن مسلمي اليوم اكتفوا بإراقة دماء الاغنام والمواشي في يوم عيد الأضحى بالملايين دون أن يكون هناك تفاعل حقيقي بين رمز التضحية هذا وبين الانسان الذي أصبح يقدم هذا الرمز كعادة سنوية فحسب.

وإذا كانت التضحية بالنفس والنفيس تشترط مرحلة الاستواء فإن تكامل التفاعل بين دماء الشهداء ومرحلة الاستواء يشترط ما أسميناه بحبر العلماء... إن تحقق العقيدة كأساس للمعرفة يعني تحرر الانسان من كل العراقيل التي تقف في طريق التقدم، فالتأليف بين العقيد والمعرفة هو الذي يؤدي إلى بناء الانسان الحقيقي وتغييره لذاته، وبالتالي يغيّر الطبيعة ويسخرها لخدمته، وباختصار فإنّ بناء الانسان القائم على العلم والعمل والاعتقاد هو القاعدة الأولى والأخيرة لتحرر الانسان الذاتي وهو الخطوة الاساسية لتخليص المجتمع الاسلامي من التبعية والتخطيط من أجل بحث الحلول المستقاة من خارج الذات.

إن التحرر الذاتي للداعية يتحقق من خلال التفاعل بين هذه المستويات

النفسية الثلاثة وهذا التفاعل يجب أن يتم في صورة جدلية أو ما نسميه بالصراع الذي يؤدي إلى التوحيد والتركيب بين العقيدة والعقل ويمكننا أن نحدد هذا الصراع في ثلاث مراحل رئيسية:

المرحلة الأولى: صراع الصيرورة والاستواء ووسيلة هذا الصراع التربية والعودة بالنفس البشرية إلى الفطرة التي فطر الله الناس عليها بعيدا عن التقليد الأعمى من ناحية ومن ناحية أخرى بعيدا عن التحجر والجمود.

المرحلة الثانية: صراع التركيب والبناء ووسيلة هذا الصراع بناء عالم الأفكار من خلال حبر العلماء؛ بحيث يجمع الفرد بين الاصالة والمعاصرة فيتخطى الايديولوجيات المعاصرة ويُمسك بزمام وسائل النهوض والتقدم.

المرحلة الثالثة: صراع الوجود صراع التضحية والفداء، وتعميم هذا الصراع هو الأمر المطلق الذي يحرر وجودنا المهدد بالفناء، إن التضحية بالنفس والنفُيس هي الاساس في التحرر الحقيقي وهي المحك لتحديد الجزية الحقيقية من عبودية الانسان للانسان.

أولاً: صراع الاستواء

وهذا اللون من الجدل يعتمد أولا وأخيراً على التربية، وإعداد براعم المستقبل إعداداً متكاملاً. إن التربية الحقيقية تعني زرع الانسان وبنائه بناء حقيقيا يقود حضارة الانسانية إلى الدرجة القصوى من السمو، وهذا الدور القيادي لا يتأتى إلا من خلال التكامل في مجال العلوم التقنية والمدنية والروحية. وهكذا نستطيع أن نقول بأن الانسان يتكون من وجود مادي له عناصر كيماوية ووجود عقلي له عناصر روحية، ولا بد من وجود تطابق وتفاعل بين هذين الوجودين لتتحقق وحدة الشخصية وتزول الازدواجية، وهكذا تصبح التربية الروحية للداعية غير كافية، ولا يستطيع الداعية القيام بمهمته على الوجه المطلوب إلا إذا ما تحققت في ذاته التربية المؤدية إلى التفاعل بين العناصر المادية والروحية هذا التفاعل الذي يؤدي إلى تسخير الطاقات الروحية والمادية لخدمة البشرية، والمعيار الحقيقي لهذه التربية هي تحويل الصراع البراني إلى صراع جواني متسام يصبح فيه «الفرد مرآة ينعكس فيها وجود الأمة، وتتحوّل كل الطاقات إلى قوى متحدة خيرة بدلا من أن تتحول إلى قوى متصارعة تجلب البلاء والشر».

ولذا كانت الماركسية قد لجأت إلى الصراع الطبقي الخارجي، فإن هذا الصراع البراني أمر لا مفر منه، ولكنه يشترط الصراع الجواني صراع العقل مع الهوى، وبدون هذا الصراع الجواني تهدر كرامة الانسان ويصبح وجودا جزئيا كما يسحق وجوده الكلي كأمة. ولعل أهم شرط لداعية الاسلام هو تحقق صراع الصيرورة في ذاته ليصبح شعوره بأنه مسؤول على أمته ككل وبالتالي تستوي في ذاته كفتا الحياة والموت، فتصبح حياته مقيدة بمبادئه، وهكذا يملك في ذاته ما يعرف بقرار الموت. حقا إن التربية الاسلامية المعاصرة تعتمد على التقليد الأعمى لحضارة الغرب بسبب افتقادها للدور القيادي في وقتنا المعاصر، وهذا التقليد لا يقوم على بناء حضارة المستقبل.

ولو ألقينا نظرة على البنية التعليمية الجديدة في الجماهيرية على سبيل المثال فإننا نجدها خطة طموحة في مجال التربية التقنية، إذ أنها تنم عن وعي حقيقي لضرورة تسخير الطبيعة ووضعها تحت سيطرة الانسان، ولكنها لا زالت في نفس الوقت فقيرة إلى حد بعيد في مجال التربية الروحية، إن التكامل بين التربية الروحية والمدنية والتقنية شرط أساسي لبناء انسان سوي؛ لبناء إنسان يصنع التاريخ.

إن التربية في دولة الصهاينة المصطنعة نجحت في طرح التحدي الغربي ضد الشرق، ولكي نواجه هذا التحدي مواجهة حقيقية لا بد من إيجاد جيل اسبرطي يفضل التضحية من أجل مبادئه، نريد جيل يثرب الذي استولت فيه روح الانتصار للمائة على الالف وللألف على الألفين.

وبغض النظر عن طرح التصورات لوضع نظرية تربوية اسلامية واحدة فإننا نعتقد أن الاساس الأول والاخير هو التكامل وإن تعددت المسلمات والنظريات. ومما لا شك فيه أن أسس التربية يجب أن تنطلق من مسلمة المسلمات ألا وهي التوحيد. فالايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، يجب أن تمثل الاستعداد الحقيقي لاستيعاب النظريات التربوية وتطبيقاتها، ولعل أحوج ما يحتاج إليه العالم الاسلامي اليوم هو إيجاد مركز أبحاث للنظم التربوية تقدم فيه الدراسات والنظريات من المتخصصين وذلك من أجل وجود حلول لأزمة التربية المعاصرة في العالم الاسلامي والقائمة على أساس التعليم التقليدي، أي لا بد من وجود أسس تربوية جديدة من أجل رفع لواء حضارة الغد المرتقبة.

ثانياً: صراع التوحيد والبناء

إن فعالية وعي الفرد في تحمل المسؤولية الجماعية تتحقق بقدر ما تكون الأفكار منتظمة ومتسامية. إن شبكة الأفكار تمثل قوة روحية تتخطى حدود الكثرة المصطنعة لتنعكس في عالم الظواهر على هيئة وحدة سياسية واجتماعية واقتصادية وغيرها. إن الجهل المركب في البلاد الاسلامية هو الذي جعلها تتخلف عن ركب الحضارة وهذا الجهل هو الذي ساعد الاستعمار في تحقيق أهدافه، فها هو عالم الأفكار للأمة الاسلامية مصاب بشلل لا يستطيع معه مزاولة مسؤوليته الحقيقية مما خلق للاستعمار الغربي مناخاً يقضي بالابقاء على هذه الأمة وعدم تمكنها من إعادة بناء الحضارة الانسانية وتطويرها.

إن توحيد العالم الاسلامي كرقعة فكرية هو الشرط في توحيد هذا العالم كخريطة مكانية متكاملة، وبعبارة أخرى نجد أن توحيد واتحاد عالم الأفكار هو المحك للتضامن الحقيقي وانهزام سياسة الانفصال التي اعتمد الاستعمار على نشرها من خلال المبدأ «فرّق تسد». فقد استطاع الاستعمار على سبيل المثال أن يخلق صراعا بين مفهوم القومية العربية والاسلام، رغم أن مفهوم القومية العربية يرتبط أولاً وأخيرا بالوجود الثقافي الذي شرطه الاسلام وبذلك ينتفي التعصب الديني الذي يفرق بين الأمة ذات الثقافة الواحدة والمصير الواحد بل إن الوحدة العربية في الواقع تشترط مثالية الوحدة الاسلامية. وقد حاول الاستعمار استغلال عالم السياسة بسبب سقوط عالم الافكار، وعلى الداعية أن يقوم بالعبء الاكبر من خلال تحليله للأحداث بحيث يتصدى لروح الاستعمار والاستعباد بمصل الافكار الحقيقية.

ثالثاً: صراع التضحية والفداء

وهذا اللون من الصراع هو الاساس الذي يجب أن يسعى الداعية لتحقيقه الآن لكي تتحقق دعوة الحرية والتخلص من الاستعباد، أعني دعوة الاسلام، وتحقق روح التضحية في أمة الاسلام هو الذي يجب أن يسعى من أجله الداعية بكل ما له من طاقات وإمكانات، لأن دماء الشهداء هي مشكاة الأنوار التي تضيء طريق الحرية، وما سبب فشل الحكومات العربية في الكفاح المسلح ضد الصهيونية الممثلة للحضارة الغربية إلا بسبب عدم وجود تفاعل حقيقي بين عالم الأفكار والكفاح المسلح ولا أدل على ذلك من صراع الدمار بين العراق وايران الذي كان من الواجب

أن يكون صراعا متحدا ضد الصهيونية.

إن الفكر الاسلامي يقف حتى الآن من العمل الفدائي موقف المتفرج خاصة الفكر الذي اتخذ من الايديولوجيات المستوردة ملهاة تبعد الأمة عن وحدتها ووعيها بمسؤوليتها في الكفاح، إن الداعية الحقيقي هو الذي يسخّر الفكر في تحرير الانسان الذي تقع عليه الدعوة من أوهامه وفي تحرير إرادته بحيث يكون لهذا الانسان حرّية قابلة في حد ذاته، وهذه الحرية هي ما نسميها بمرحلة الاستواء، وتشترط هذه المرحلة الحرية الفاعلة في حبر العلماء لتصبح فعلا حقيقيا متمثلا في دماء الشهداء.

إن سريان روح الكفاح المسلح في الأمة الاسلامية يجب أن يكون أمرا مطلقا لمواجهة الغزو الحضاري وافناء الوجود الاسلامي، وقد أصبح لزاما على الداعية أن يعمل على تجسيد العمل الفدائي على المستوى الفردي والجماعي وتحقق مثل هذه الشمولية هو وحده المحك لتحقق دين الحرية الدين المطلق الذي يجب أن يسود العالم.

أما من الناحية التطبيقية فإن تقييم الكفاح المسلح يمكن أن يتخذ عدة صور وأنماط لا متناهية تختلف باختلاف تطور روح الكفاح ومناخه وباختلاف معطيات المناطق الاسلامية والخطر المحدق بها وقد سبق وأن طرحت نمطا لهذا التطبيق في كتابنا «تأملات في بناء المجتمع الاسلامي» والذي حددناه فيما يسمى «بضريبة التطهير» وقسمنا هذه الضريبة الى التضحية بالنفس «الضريبة الدموية» والتضحية بالنفيس «الضريبة النقدية» بحيث يساهم كل أفراد الأمة في واجب التطهير من أجل تغيير المجتمع الاسلامي من متخلف إلى متحضر ومن مجتمع مستعبَد إلى مجتمع متحرر، وقد حددنا في الكتاب السابق ضريبة التطهير بنسبة معينة من العمر الزمني أو الدخل الشهري، ويمكن أن توضح في عدة أنماط حسب الحاجة وحسب تطور الفكر.

وعلى الداعية أن يعمل على تحقق روح التضحية بحيث تتخطى الحدود المكانية والدولية وذلك بما ينفثه الداعية من شعلة الايمان بالتوحيد والتحرر وبعبارة أوضح يجب أن يكون دور الداعية هو العمل على بعث روح الفداء في كل فرد، بحيث تكون الحركة دائرية بين مرحلة الاستواء وحبر العلماء ودماء الشهداء.

فلكي تنهض الأمة الاسلامية، ولتقوم بدورها الحضاري من جديد لا بد من

إعداد أفكار لتصبح ظواهر متجسدة متميزة، ويشترط الوصول إلى البناء الحضاريَ التطابق بين العقل والعقيدة وهذا التطابق يشترط الايمان الحقيقي للداعية الذي هو شرط التحرر الذاتي والذي سيكون موضوع الحلقة الثانية بإذن الله.

د. محمد يسين عربي

ملاحظة :

المرجع الاساس لهذه الدراسة هو كتابنا «تأملات في بناء المجتمع الاسلامي».



مِن قَضَايَا ٱلْفِكْرِ وَٱلْعَقِيدَةِ

دراسة في حلقات

الحلقة الثالثة :

عقيدة التوحيد : المسار التاريخي والبعد الإجتماعي

الأستاذ الصديق يعقوب

● الدراسات والبحوث في تاريخ الأديان ومقارناتها في الفكر الحديث والمعاصر انبعثت من مفهوم غربي عن الدين فجاءت نتائجها في إطار هذا المفهوم .

● الإسلام حُمّل أوزار المجتمع الاسلامي بقصد وبغير قصد ثم قرن باليهودية والمسيحية ومن خلال هذا وذاك اهتزت صورته وخفيت حقيقته .

● أقلام المستشرقين تحول بين الغربيين وبين الفهم الصحيح للاسلام ، وبعثات التبشير تعمل على محاصرة الاسلام جغرافياً ، والاتجاهان يمثلان حرباً صليبية عاتية .

● عقيدة التوحيد صاحبت وجود الإنسان منذ كان وإلى الآن لكن فكرة التطور انعكست آثارها على كل شيء فلم تسلم منها حتى قضايا الدين وأسسه .

● المجتمع الإسلامي تذبذب بعد أن أبعدت تعاليم الاسلام عن مركز القيادة ولم يعد للعقيدة أثر في سلوك الفرد ، أو انعكاس على العلاقات الاجتماعية داخل هذا المجتمع .

- 1 -

إنه لما يثير الدهشة ، ويدعو للاستغراب قبل كشف الدواعي والأسباب ما يلاحظه المتتبع لحركة الفكر وما يتصل من هذه الحركة بمسائل الدين على الخصوص من عناية فائقة في الغرب بالدراسات والبحوث عن الأديان ومواطنها وأتباعها وآثارها الاجتماعية وحركة مدها أو جزرها في هذا المجتمع أو ذاك . ولم يكن بد من أن تتجه أنظار هؤلاء إلى الشرق باعتباره منبت الأديان على تباينها ، وموطن الوحي على تكرره ونقطة الانطلاق للرسالات وللدعوات على العموم .

ولعل هذه الدراسات الغربية عن الشرق وسحره ، وأديانه ومعتقداته ومجتمعاته قد بدأت مع بداية النهضة الفكرية في الغرب . ويمكننا أن نرجع بداية اتصال الغرب الحديث بالعالم الاسلامي إلى تسعة قرون مضت[1] كان اتصال الغرب خلالها بالشرق يتخذ عدة أنماط ، وتحكمه عدة عوامل ، ويمر بمراحل تاريخية يختلف سابقها عن لاحقها . ومن خلال مراجعة سريعة لما تتأتى مراجعته من فهارس الكتب والدوريات بما تحويه من بحوث ومقالات مما صدر خلال هذه الفترة الطويلة بحساب الزمن في التاريخ الحديث والمعاصر ، ومن خلال مراجعتنا لأسماء الكتاب واتجاهاتهم تبعاً للموضوعات التي يكتبون فيها ننتهي إلى نتيجة ربما تكون مثيرة للانتباه هذه النتيجة مفادها هو أن الاسلام قد حظى بالنصيب الأوفى من هذه الدراسات الغربية عن الشرق ثم لتكن الأسباب بعد ذلك ما تكون . وفي مقابل ذلك فإننا حتى هذا الوقت لم نرقب ـ فيما أعلم ـ في العالم الاسلامي هيئة أو قطراً أو أقطاراً مجتمعة ترصد ما يكتبه الغربيون ـ مستشرقون أو مبشرون أو غيرهم ـ عن الاسلام ودون القيام بهذا العمل الفكري الضروري بمنطق الفكر ، وبوعي الدين فلا يتأتى لأحد كائناً من كان أن يصدر حكماً موضوعياً عن موقف الغرب من الاسلام . إنما هي أحكام ذاتية وقتية ظنية لا تغني من الحق شيئاً . إن أمة تحترم نفسها وتصدق في انتمائها إلى دينها وعقيدتها لا يمكن أن تتعامل مع الآخرين في هذا الجانب بهذا النمط من التعامل في هذه الصورة من اللامبالاة .

إن الغرب ولا شك تحكمه في شتى مناحي الحياة، مادية صارخة، وهو يعيش

---

(1) ينظر كتاب : الدراسات العربية والاسلامية في الجامعات الالمانية . المستشرقون الالمان منذ تيودور نولدكه . تأليف : رودي بارت . ترجمة الدكتور مصطفى ماهر .

حضارة أرقام وأجسام لكن هذا الاتجاه لم يمنعه بل لم ولن يغنيه عن البحث في قضايا الدين ، وأثره في المجتمعات قديماً وحديثاً .

وهـذا اتجاه واع يتسم بـالموضـوعية والايجـابية ، ويـوضع في رصيـد الحضارة الغربية مهما تضاءلت نتائجه وآثاره ، وأيا كانت أسبابه وغاياته .

وفي غياب الدور الإسلامي في هذا المضمار تخبّط بعض الكتاب الغربيين فيما يكتبون عن الاسلام ، وعن الدين على العموم . والكنيسة وأقطابها يتحملون تبعـة ذلك فيما يتصل بالنصرانية : لأن الكنيسة قد شوهـت صورتهـا من خلال ممـارسات رجالها فنبذ المواطن الغربي المسيحية لأنـه نظر إليهـا من منظور كنسي معتم وازدرى المفكر الغربي المسيحية[2] من خلال ما صورت به من معارضـة لنتائـج الكشف عن نواميس الطبيعة ، ومناقضـة لقوانـين الفكر ، واستعـاض عنها آخـرون ممن لم تخفت لديهم النزعة الفطرية إلى التدين استعاضوا عنها بدين طبيعي عقلي يشبع العاطفة ، ويساير الطبيعة ، ولا يصطدم بالعقل ، ويحترم إنسانية الانسان ، ولكنه يبقى قاصراً عن تزكية الإنسان ، والإحاطة بكل نوازعه لأنه من صنع الإنسان .

ومن خلال مباحث ظهرت تعالج مثل هـذه القضايـا معارضـة للكنيسة ، أو معاضدة لها بُحثت الأديان على العموم ، وكان للاسلام من هذه الدراسات نصيب .

وفي موطن الكنيسة لم يكن متاحاً ظهور دراسات موضوعية عن الاسلام بأقلام كتاب غرباء عن هذا الدين ؛ ذلك بأن من كان من هؤلاء يسير في الاتجاه الكنسي كان لديه حكم مسبق وهو أن ما عدا المسيحية من الأديان هراء لا طائل من ورائه أما من عدا النصارى فهم مارقون وكفـار وثنيون[3] أمـا من كان يعـادي الكنيسة ، ولا يعترف بالنصرانية ديناً فقد اعتبر أن الأديان كلها كما جاء بها مدّعو النبوة، إن هي إلا خبال[4] وقد عبر عن هذا الاتجاه تعبيراً واضحاً وصريحاً المفكر فويربـاخ في كتابـه : مـاهية المسيـح . حيث ذهب إلى أن « خلاص العـالم يقتضي العدول عن كـل دين يؤمن بإله مفارق فما هذا الإله سوى خيال يخلع عليه الانسان كمالاته الخاصة . ما هو إلا المثل الأعلى للانسان أو الانسان كـما يجب أن يكون وكـما سيكون[5] . وعـلى

(2) يراجع كتاب الدكتور توفيق الطويل : قصة النزاع بين الدين والفلسفة . ط 2 . ص 189 .
(3) تراجع مقدمتا الطبعتين الثانية والخامسة لكتاب الدكتور محمد حسين هيكل : حياة محمد .
(4) ص 193 : قصة النزاع بين الدين والفلسفة .
(5) يراجع كتاب الأستاذ يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة . ط 5 . ص 392 .

الرغم من سذاجة هذا المنطق لهذا الفيلسوف إلا أنه قد ساد في الأوساط الثقافية في الغرب ، وتبنته وسائل الإعلام هناك فنشرته بكل السبل في كل العالم . وبمقتضاه كانت النظرة إلى دعوة كل دين نظرة تكتنفها السطحية ، وتتسم بعدم المبالاة . وهذه المواقف المتناقضة المتضاربة كان لها جميعاً آثار سلبية على الاسلام في الغرب وفي الشرق على السواء : لقد اضطرب الفكر من جرائها في الغرب فأتت به الرياح العاصفة متجهة إلى الشرق . وليس من اللازم التأكيد على أن منافذ التأثير والتأثر والانتقال لم تعد قاصرة على ما يكتب فيقرأ ؛ إن شريطاً مصوراً قد صار له من الاستقطاب والاستجابة والتأثير ما يعادل مليوناً من الكتب أو يزيد ، وإن هذا اللون أو ذاك من ألوان الفن الرخيص المبتذل قد يجتذب من الفتيان أو الفتيات ما نخسر بسببه جيلاً كاملاً أو أجيالاً بتمامها .

وإذا كان الحديث هنا في مجال العقيدة فالتساؤل المفروض هو : بعد هذا الاتصال غير المتوازن بين الشرق والغرب ،أو بين العالم الإسلامي والعالم الغربي، على طول فترة الاتصال هذه ماذا كانت النتيجة بالنسبة للمجتمع الاسلامي ، وللشباب منه على الخصوص ؟ لقد كانت هنا منطقة فراغ فيما يتعلق بفهم العقيدة لدى الشباب المسلم، والأثر التربوي لهذه العقيدة في سلوك هؤلاء الشباب ، وكان هذا ـ إلى جانب بعض السلبيات الأخرى ـ كفيلاً بأن تتسلل كل السلبيات في المجتمع الغربي إلى منطقة الفراغ هذه لدى شبابنا . وفي دائرة الدين والعقيدة يكاد أمر العقيدة وأثرها يكون نغمة غريبة في آذان معظم هؤلاء الشباب ، والمحسن منهم من يلتزم الصمت إزاء هذا الموضوع حين يتطرق الحديث إليه لكن المسيئين منهم وما أكثرهم قد تصدر عنهم عبارات نابية في تعبيرات غير واعية بحقيقة هذا الدين وصلته بالحياة .

إن الثقافة الإسلامية قد التصقت بالكتاب وحده بل بنوعية خاصة منه فوجدت في طريقها السدود والقيود ، ومن ثم كانت محدودة الانتشار والتأثير . أما الثقافة الغربية المناقضة فقد تحررت من كل قيد فانسابت مع اللحن الشجي ، وطارت في الجو ، وغاصت تحت الماء ، وساحت في كل الأرض تلاحق الانسان في أي مكان . وهذا فن بارع من فنون الدعاية الناجحة استخدمه الغرب بمهارة فائقة من أجل الترويج لحقه ولباطله . ودرسُنا منه هو أن نستخدمه للحق بعد أن نهذبه ؛ فإن في إهماله حماقة وفي تقليده صفاقة .

- 2 -

قضية أخرى نبتغي الوقوف عندها نظراً لأهميتها في تحديد مسار البحث أي بحث يتصل بالاسلام أو في تحرير محل النزاع كما اشتهر في مناهج البحث عند الاسلاميين . تلكم القضية هي أن الباحث في الاسلام عقيدة وشريعة يلزمه أن يضع في اعتباره - كي ينتهي في بحثه إلى نتائج صحيحة لا تتعارض مع أصول هذا الدين - أن الاسلام دين ذو أصول كلية ، وقضايا جزئية تفهم في إطار تلك الأصول ، ولا تخرج بحال عنها ، وبهذه المسلمة يمكننا أن نعالج من القضايا في ضوء الاسلام ما لا حصر له . وبهذا الاعتبار فنظام الاسلام في كل الاتجاهات ثابت ثبات نظام الكون ، وهو غني وأصيل لا يرتبط في تشريعاته بأية تشريعات سابقة أو لاحقة سادت أو تسود في مجتمعات غير المجتمع الاسلامي ، وعامل التطور في جانبه التشريعي إنما هو ذاتي فيه ، وإن أهمل هذا العامل في حقب تاريخية سابقة أو لاحقة فإنما كان ذلك أو يكون بفعل المسلمين لا بروح الاسلام . أما جانب العقيدة في هذا الدين فإن له من الثبات ، وعدم التغير بحيث لا يتأتى لأي كائناً من كان أن يضيف إليه أو ينقص منه شيئاً . والمسلمون قد يتفقون مع غيرهم في أصول العقيدة ، لا لأنهم أخذوها عن هذا « الغير »[6] بل لأن مصدر العقيدة ، ومرسل الرسل ، ومنزل الوحي واحد هو الله . فإذا كان القرآن هو الكلمة الختامية للوحي فلا مناص من اعتباره بعد توثيقه من قبل غير المؤمنين به المصدر الأول والأخير لعقيدة المسلم ، والمختبر الإلهي لكل العقائد التي سادت أو تسود أو ستسود بين أمم الأرض قاطبة ، هذا من حيث النظر . أما من جهة الممارسة والتطبيق العملي فإن المجتمع الاسلامي شأنه شأن المجتمعات الانسانية قاطبة قد يقترب من حقيقة الاسلام عقيدة وشريعة ، وقد يبتعد عن هذه الحقيقة . والاسلام في كلتا الحالين ثابت إنما المتغير هو المجتمع .

وموضع الملاحظة هنا هو أنه ليس من الموضوعية ولا من الحق في شيء أن نحمّل الإسلام - وهذا هو صنيع ثلة من المستشرقين - أوزار المجتمع الاسلامي .

---

(6) هذه الدعوى برزت في كتابات بعض المستشرقين . ومن الأمثلة على ذلك :
- ما كتبه جولدزيهر في كتاب : العقيدة والشريعة في الاسلام .
- ما كتبه فون كريم في كتاب : الحضارة الاسلامية ومدى تأثرها بالمؤثرات الأجنبية .
- ما كتبه بروكلمان في كتاب : تاريخ الشعوب الاسلامية .
وذلك في الطبعات العربية لهذه الكتب .

فإذا نظرنا إلى الاسلام من خلال سلوك المجتمع الاسلامي بعيداً عن أصول الدين كما هي ثابتة في القرآن خرجنا بتصور غير سليم لحقيقة هذا الدين. ومنشأ الخلل هنا هو أن هذا المجتمع لا يعيش الاسلام لا في سلوك أفراده ، ولا في شيء من مناشط حياته أو علاقاته مع المجتمعات الأخرى، إنما ينتمي إلى هذا الدين انتماء إسمياً . وهذه الظاهرة الاجتماعية على ظهورها يفضلها كثير من المستشرقين بقصد أو بدونه حين تصدر دراساتهم عن الاسلام بهوى وبغير موضوعية فيجدون تكئة من الأوضاع السائدة في المجتمع الاسلامي ، وينتهون إلى نتائج بعيدة عن الصواب . وهم بهذا يحققون بعض أغراضهم لكنهم يبتعدون بقدر ذلك عن حقيقة الاسلام . شيء آخر جدير بالاشارة إليه هنا ذلكم هو أن الدراسات التي تصدر في الغرب عن الأديان إن لم تتناول الاسلام بمفرده فإنها تتناوله مع العديد من الأديان الأخرى المنتشرة في العالم ومنها اليهودية والنصرانية . وقد برزت في تاريخ الفكر الغربي عدة انتقادات اختص بعضها بنقد اليهودية ، وكان كثير منها موجها إلى المسيحية[7] ويلزم أن نضع في الاعتبار أن هذا اللون من النقد ليس بلازم أن يكون في دراسات متخصصة فقد يأتي هذا النقد عرضاً ولكن بقصد في ثنايا نص مسرحي ، أو في أثناء حوار أو سرد قصصي أو على صورة تحدٍ سافر لمقررات الدين . وما من شك في أن هناك مواطن كثيرة يمكن للناقد أن ينفذ من خلالها إلى هاتين الديانتين ، ونؤكد هذا من رؤية قرآنية واضحة وصريحة ، ومن خلال هذه الرؤية أيضاً نقرر أنه ليس من جديد في مواقف النقد هذه خلال الفترة الطويلة التي تفصلنا عن فترة نزول القرآن حيث بدأ الحوار مع أتباع هاتين الديانتين إلا أن يكون هذا الجديد متميزاً بطابع مادي صارخ ، أو نظرة إلحادية مارقة لا يقام لها وزن في اختبار صدق الأديان ، ولا في مفهوم الفكر الشمولي لدى الانسان .

إن بعض المفكرين في الغرب قد وجهوا عنايتهم لنقد اليهودية والنصرانية ومن

---

(7) اعتمدت في استقاء وتوثيق المعلومات المتعلقة بهذه القضية على عدد من المراجع العربية ومنها :
- موسوعة تراث الانسانية .
- مقدمة كتاب : صفوة البيان في تفسير القرآن . لمؤلفه محمد فريد وجدي . مطبعة الشعب . مصر . 1321 هـ .
- قصة النزاع بين الدين والفلسفة . قد تقدم ذكره .
- مراجعات الأستاذ عباس محمود العقاد في اسلامياته .
- مجلة الفكر العربي : الهيئة القومية للبحث العلمي . العددان : 31 ، 32 .

ثم لنقد الدين على العموم وهم بهذا لم ينصفوا الاسلام إذ قاسوه، بهاتين الديانتين في صورتهما المحرفة التي لم يبق فيها من الأصل الصحيح إلا القليل . إن كل السلبيات التي علقت بهاتين الديانتين خلال تاريخهما الطويل لم يكن شيء منها في الاسلام ، وإن ما وجه إلى هاتين الديانتين ـ كما هما في تصور أتباعهما ـ من نقد موضوعي فكل أسسه موجودة في القرآن . وإذا كان نقاد اليهودية والمسيحية قد نقدوا هاتين الديانتين على علم فما من شك في أن ما توفر لديهم من علم عن الاسلام لا يكفي في عملية النقد ، ولا يسمح بالربط بين هذا الدين وغيره، من الأديان بهذه الصورة المتعسفة . لقد كانت النتيجة لكل هذا أن اهتزت صورة الاسلام لدى المواطن الغربي الذي انتهى به الأمر إلى ازدراء الدين على العموم . هذا في إطار الفكر . والفكر الديني منه خاصة ، ولدى الرأي العام في الغرب أما إذا نظرنا إلى القضية من زاوية استشراقية تبشيرية خاصة فإن لذلك شأناً آخر .

- 3 -

إن المستشرق مفكر غربي ـ أصالة أو انتماء ـ عني بحضارة الشرق . وداخل هذا الاطار العام تدخل كل توجهات المستشرقين وانتماءاتهم ورغباتهم وأهوائهم . وربما صح القول بأن معظم دراسات المستشرقين قد انصبت على دراسة الاسلام ، وتاريخ المجتمع الاسلامي بما يقتضيه المنهج الحديث في دراسة التاريخ العام . وهم، وإن لم يهملوا بقية المجتمعات الشرقية غير الاسلامية وكذلك لم يهملوا أديان الشرق الأخرى إلا أنهم وجدوا في محور الاسلام ، والمجتمع الاسلامي موضوعات خصبة للدراسات والبحوث كما وكيفاً. والكاتب الغربي قد لا يعبأ بأمر النصرانية أو اليهودية بل قد يكون ملحداً قبل انتمائه إلى هذه الطائفة ولكن ما إن يدخل في سلك المستشرقين حتى ينقلب حوارياً أو رسولاً بالمفهوم النصراني لهذا المصطلح . وإذن فقد يكون مسيحياً انشاء لا نشأة. ولكن الرغبة في البحث ، وحب الاطلاع والموضوعية والنزاهة كلها أمور يتستر وراءها هذا الانتماء وذلك الانشاء .

والمستشرق وهو يبحث في الاسلام تواجهه مجموعة عقبات لا تحول بينه وبين هدفه بل تحول بينه وبين الوصول إلى الحقيقة أما هدفه المرسوم فإن هيئات أخرى تساعده فيتعاون معها في تحقيقه . أما العقبات فمنها : انتماؤه إلى عقيدة مناقضة للعقيدة التي يدرسها ، ويكتب عنها ولنفرض أنها عقيدة التوحيد في مقابلة عقيدة

التثليث التي هي كفر صريح بنص القران . وقد يؤدي البحث المنصف والدراسة الموضوعية بالباحث إلى أن ينسلخ من عقيدته التي ينتمي إليها ، ويعتنق العقيدة التي بحث أصولها فاقتنع بأحقيتها ولكنه إن فعل ذلك قصرت خطاه ونحى جانباً ليترك المكان لغيره ممن يقدر على السير في الطريق إلى منتهاه .

ومن العقبات أمام المستشرق أيضاً كونه مضطراً إلى أن يتعامل مع القرآن باعتباره مصدر العقيدة ، والشريعة لكن حواجز تحول بينه وبين التمكن من الفهم الصحيح لدلالات الألفاظ والتراكيب في القرآن الحكيم : فحسه اللغوي وعاطفته وتركيبة عقله ، وتكوينه النفسي ، والاجتماعي وانتماؤه لحضارة مغايرة . كل أولئك يحول بينه وبين فهم القرآن . ونتيجة ذلك أن المستشرق في وضعه هذا لن يفهم ـ مثلاً ـ عقيدة التوحيد ، وأسسها ، وبراهينها ، وضرورتها ، وتهافت ما يناقضها من عقائد الشرك ، والحلول ، والاتحاد ، والوثنية ، والالحاد .

لهذه الأمور وغيرها مما يتصل بها كانت عُدة المستشرق في بحثه في دائرة الاسلام مجموعة من الشبهات التي أثيرت داخل المجتمع الإسلامي ذاته تضاف إليها مجموعة من التحرصات ، والمغالطات التي أضفت عليها بعض الدوائر العلمية المتعاطفة مع الكنيسة طابع البحث والموضوعية . يضاف إلى كل ذلك عدم وجود جبهة مضادة داخل العالم الاسلامي تقوم بالهجوم أو تتولى الدفاع في محيط الفكر والثقافة ، وفي الحوار غير المتكافىء . وقد أدى هذا الوضع غير المتوازن إلى نتائج سيئة : فسادت في الغرب بفعل دراسات المستشرقين أحكام على الإسلام شوهت عقيدته ، وأساءت إلى شريعته . أما رد الفعل داخل العالم الاسلامي فكان موجة من الشك ، وإثارة الجدل حول كل قضايا الاسلام لايثار الشك قولاً في صورة حوار أو جدل إنما ينعكس على سلوك الأفراد داخل هذا المجتمع حيث لم تعد للاسلام كلمة في توجيه هذا السلوك .

وإن انتزاع هذه الأمة من دائرة توجيه الاسلام ، والاحتكام إليه أو قل إن انتزاع الإسلام من ضمير هذه الأمة نتيجة مُرْضية يستحق فريق الاستشراق من أجل تحقيقها خير الجزاء ، وأجزل العطاء . أما التبشير فالأمر معه أهون لأن فريقه يعمل بطريقة أوضح وما أشبه المبشر بثور هائج يصول ويجول في ساحة المصارعة لا يلوي على شيء إلا على هذا الغريم الذي يلوح له بهذه القطعة من القماش فيظنه يكون حيث هي .

إن المبشر يعمل بهذه الطريقة الطائشة وهذا ما يفسر لنا ضآلة النتائج لدى جمعيات التبشير المنتشرة في كل الأقطار على الرغم من الخطط الموضوعة من قبل المتخصصين ، والأموال التي تنفق بسخاء على هؤلاء . وهذا هو العمل الذي يختلف فيه المبشر عن المستشرق إنه اختلاف في المنهج وفي الوسائل يلتقي فيه الفريقان عند الهدف المنشود .

إن الاسلام الذي تحطمت الصليبية على جداره هو الهدف الخفي والمعلن في خطط المبشرين[8] إلى جانب أهداف أخرى دينية أو سياسية يدور المبشر في فلكها . هدف المبشر أن ينشر عقيدة الكنيسة كما هي ، ويبشر بها كما أذاعتها المجامع الكنسية . وقد أوهمه رجال الكنيسة والقائمون على أمرها أن رسالته لا تتم إلا إذا نال من كل العقائد المخالفة لعقيدة التثليث ودحضها بالحق ، أو بالباطل ، ولا ينتهي عمله إلا بدخول جميع الكفار ـ ومنهم المعتقدون بالتوحيد ـ تحت راية الكنيسة في ظل الصليب المتوهم . وإذا كانت الحضارة الغربية هي السائدة اليوم في كل أقطار الأرض فقد توهم القوم أنه يجب أن تسود النصرانية حيث تسود الحضارة الغربية . وقد أوكلت المهمة للمبشرين فاتجهوا إلى القارة السمراء في الجنوب حيث تتباين الطقوس والعقائد ، وتتعدد بتعدد القبائل أو تزيد . كما اتجهوا إلى أقصى الشرق حيث يزيد عدد الأديان والدعوات على عدد الأمم والقوميات .

ينشرون هنا وهناك عقيدة الكنيسة فيستبدلون باطلاً بباطل « ويصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجاً أولئك في ضلال بعيد »[9] وهذا هو منطلق الاسلام في معارضته مثل هذا العمل . فإذا أضيف إلى ذلك ما يقوم به المبشرون خلال عملهم هذا من تحريف للإسلام وتزييف لعقيدته ، وتاريخ هذه العقيدة . تأكدت لدينا ضرورة التصدي لعمل المبشرين ، ومتابعته ورصد حركته من أجل تمحيص الحق ، ومحق الباطل في أعظم قضية عرفها الانسان ، ودافع عنها وهي العقيدة .

ـ 4 ـ

أمر آخر جدير بالاشارة إليه لما له من صلة بقضية العقيدة هذه ذلكم هو مفهوم

---

(8) الكاتب المسلم محمد أسد « ليوبولد فايس » في كتابه الذي وفق في موضوعه ولم يوفق ـ فيما أرى ـ في عنوانه : الاسلام على مفترق الطرق . في هذا الكتاب الذي ترجمه الدكتور عمر فروخ نجد إشارات عدة في مواضع متعددة إلى هذه القضية .

(9) الآية 3 سورة إبراهيم .

« التطور » على أي وجه يلزم أن نفهم هذا المصطلح ، وبأي منهج نتعامل معه ؟

إنه باعتباره مصطلحاً عاماً يظهر للوهلة الأولى أنه يمكن تطبيقه على كل مناشط الحياة لدى الإنسان ، فكراً وعملاً فهماً وسلوكاً . ومنذ ظهور فكرة التطور في تاريخ الفكر الغربي اتجهت الأوساط الفكرية ، واتجه الرأي العام الغربي بجملته إلى تبني هذه الفكرة بايجابياتها وبما تحمل من سلبيات[10] .

ومن بين فروع الدراسة التي تبنت فكرة التطور هذه ، ورروجت لها دراسات الغربيين عن الأديان . وألحت هذه الفكرة عليهم فطبقوها في بحوثهم ودراساتهم ، وأخضعوا لها ما يعرفون عن الدين ، وما لا يعرفون ، وأصبحت عبادة « الطوطم » لا تختلف ـ عقدياً عند هؤلاء ـ عن عبادة الله الواحد كلها حلقات في تاريخ تدين الإنسان لا يميزها غير تعدد البيئات ، ومرور الزمن ، ودرجات التمدن لدى الإنسان . وفي هذا المجال ، وبهذا المنهج تناول الدارسون النصوص الدينية فغابت قضية توثيق هذه النصوص لهذه الأديان من أجل بحثها ، والكتابة عنها رغم أهمية التوثيق لمثل هذه الدراسات .

وإذا قسنا كمية الدراسات التي تصدر في العالم الإسلامي في التاريخ الحديث من كتاب إسلاميين ، أو هيئات إسلامية معتبرة في هذا المجال مجال دراسة ومقارنة الأديان لو قسنا هذه إلى كمية الدراسات في هذا المجال ذاته والتي كتبها كتاب إسلاميون قدامى لكانت الدراسات الحديثة في العالم الاسلامي ضئيلة إلى جانب تلك . وإذن فقد غاب أو غيب في تاريخ فكرنا الحديث والمعاصر رأي الاسلام وصوته في هذا المضمار وكانت هذه فرصة نادرة للدارسين الغربيين يكتبون ما يشاؤون ، ويذيعون ما يكتبون . ويكفي مثالاً على ذلك أن الحقيقة الكبرى التي أكدتها نصوص القرآن جملة وتفصيلاً وهي أنه ما من أمة إلا خلا فيها نذير ، وأن كل رسول كان لب رسالته توحيد الله . هذه الحقيقة قد طمست معالمها في هذه الدراسات المقارنة . وهذا الأمر راجع بطبيعة الحال إلى عدة عوامل ، لعل أهمها أن هذه الدراسات لم تتبن منهجاً علمياً يعتمده الباحث في بحثه كما أنها اعتمدت معلومات تاريخية لا تصمد أمام النقد التاريخي ، ولا يقرها منهج التاريخ العام الذي هي جزء منه .

---

(10) بحث هذه القضية بصورة مفصلة الأستاذ محمد قطب في كتابه مذاهب فكرية معاصرة .

يضاف إلى ذلك أن الباحثين في مقارنة الأديان تعاملوا مع الأديان باعتبارها ظاهرة اجتماعية لا تختلف في جوهرها عن بقية الظواهر الاجتماعية . ولو تعاملوا مع الدين باعتباره حقيقة واقعة لها أصولها الثابتة لأضنوا أنفسهم في البحث عن أصوله ، والعمل على توثيق نصوصه : فإما انتهوا إلى حقيقته المستخلصة من هذه النصوص لا من استنتاجاتهم هم ، أو توقفوا عن البحث احتراماً للدين ، وعملاً بأصول منهج البحث ومقتضياته . ويوم أن تسود هذه الروح أوساط البحث في الأديان في الغرب وفي الشرق على السواء تقترب الانسانية من الفهم الصحيح للدين ، ومن الوعي الشامل لرسالته ، وتستبعد من دائرة الأديان كل ما علق بها خلال تاريخها الطويل من خرافات وأوهام وأساطير ، وتتخذ موقفاً رصيناً من وحي الله الحق يختلف عن موقفها من عالم الخيال والأسطورة . وموئلها في ذلك هو الوحي الحق . والسبيل إلى هذا الوحي للتمييز بين هذه النصوص المقدمة في هذا الإطار بدعوى حقيتها وأحقيتها هذه السبيل هي التوثيق بكل ما تحمل هذه الكلمة من معنى الموضوعية والمنهجية .

والقرآن ليس موضع شك عندنا نحن المسلمين ، وليست هذه عقيدة وحسب ولكنها حقيقة تاريخية إن لم تكف الباحثين من غير المسلمين فلهم أن يبدأوا البحث من جديد ، وشرطنا في ذلك أن يستخدموا أدوات البحث اللازمة لهذا العمل . وأولاها التجرد للبحث بحثاً عن الحقيقة . هذه الحقيقة التي تبرز جلية في آي القرآن الحكيم وهو يتتبع تاريخ الانسان منذ كان . ويرْصد مسيرته مع العقيدة، عقيدة التوحيد كاشفاً خلال ذلك عن أثر هذه العقيدة في تربية الفرد ، وصياغة المجتمع السعيد على نمط فريد في صورة تنشدها الإنسانية في نشأتها ، وأثناء نموها ، وبعد رشدها .

- 5 -

إن بحث قضية العقيدة تاريخياً مهمة يلزم أن يتولاها الباحث بحذر شديد بعيداً عن التخمينات والظنون . ومن هنا نعلم أن ما جاء به الوحي في القرآن الكريم هو سند الباحث في هذه القضية . يستوي في ذلك ما يتعلق بأسس عقيدة الايمان بالله الواحد ، أو ما يمثل كشفاً لجوانب الزيف والانحراف في العقائد المخالفة . وبهذا الاعتبار فالقرآن الكريم يمثل وثيقة ثمينة يحتاج إليها المؤمن في إيمانه ، ويعتمد عليها الباحث في بحثه . وهذا الاعتماد على هذه الوثيقة من قبل المؤمن أو الباحث لا يعني إهمال ما عداها من مصادر تاريخية بحتة في صورة مكتوبة أو على هيئة حفريات كشفها

أو سيكشف عنها علماء الآثار ، أو من مصادر جغرافية . كل هذه تعتبر مصادر لمعرفتنا بحقيقة الايمان بالله الواحد ، وأثر هذه الحقيقة في حياة المجتمعات البشرية . فتلك المصادر لها أهميتها بمنطق القرآن ذاته ﴿ أولم يسيروا في الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين كانوا من قبلهم كانوا هم أشد منهم قوة وآثاراً في الأرض فأخذهم الله بذنوبهم وما كان لهم من الله من واق ﴾[11] لكنها تبقى ثانوية بالنسبة للقرآن بحقائقه الثابتة التي لا ينال منها مرور الزمن .

ومن الحقائق القرآنية الثابتة فيما يتعلق بمفهوم الايمان الصحيح الذي هو ذاته التوحيد من هذه الحقائق النزعة الفطرية إلى الايمان بالله الواحد لدى كل إنسان بالتجربة الشخصية المباشرة . أما منشأ هذا الايمان الفطري بالله الواحد فهو : ﴿ وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذرياتهم وأشهدهم على أنفسهم : ألست بربكم قالوا : بلى شهدنا ﴾[12] وهذه الشهادة هي التي كانت فيما بعد مرتكز الدعوة إلى الايمان بالله الواحد : ﴿ فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ﴾[13] وهي أيضاً مكمن السر في أن كل الرسالات الإلهية كانت دعوة إلى التوحيد . أي أنها كلها كانت تفترض الايمان بوجود الله سلفاً لدى كل البشر[14] وإنما يبعث الرسل إلى الأمم ليزيلوا مظاهر الشرك ، ويعلنوا في كل حقبة من تاريخ الانسانية الدعوة الصريحة إلى التوحيد .

وانطلاقاً من هذا الايمان الفطري بالله الواحد اقتضت حكمة الله أن يبعث في كل أمة رسولاً يبرز إيمان الفطرة هذا ، ويرشد إلى براهينه ، ويدعو إلى مقتضياته في السلوك الفردي والجماعي . وقد سجل القرآن هذه الحقيقة التاريخية ليكون الرسول الخاتم وتكون الأمة الاسلامية كلها على بينة من أمر العقيدة : ﴿ إنا أرسلناك بالحق بشيراً ونذيراً وإن من أمة إلا خلا فيها نذير ﴾[15] .

---

(11) الآية 21 سورة غافر .

(12) الآية 172 الأعراف . يرجع إلى كتاب : عبدالكريم الخطيب : التفسير القرآني للقرآن ص 514 . الجزء التاسع . طبعة دار الفكر العربي .

(13) الآية 30 الروم . يراجع تفسير أبي السعود . الجزء الرابع ص 183 . طبعة صبيح .

(14) يراجع في هذا المبحث كتاب الدكتور عبدالحليم محمود : التوحيد الخالص أو الاسلام والعقل .

(15) الآية 24 فاطر .

وفي صورة من صور القرآن البلاغية ، وروعة بيانه يختزل تاريخ العقيدة وتاريخ الرسالات الإلهية ، ومحتواها كلها ، وموقف كل الأمم من أولئك الرسل وتلك الرسالات كل ذلك في صياغة تمثل طرفاً من الاعجاز البياني في القرآن الكريم : ﴿ ولقد بعثنا في كل أمة رسولاً أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت فمنهم من هدى الله ومنهم من حقت عليه الضلالة ﴾[16] وهذا القسمة الثنائية للناس من حيث مسلكهم العقدي ثابتة بالتاريخ ـ كما يحكيه القرآن ـ في الماضي ، وهي ثابتة بالمشاهدة في الحاضر كأنها سنّة من سنن الله في الطبيعة . ولعلها سنّة من سنن الله في بني الانسان فيما سلف وفيما يأتي من الزمان .

- 6 -

وإذا كان الله قد فطر الناس جميعاً على الايمان بالله الواحد ، وإذا كان سبحانه قد اقتضت مشيئته أن يؤكد هذا الايمان الفطري بإرسال الرسل داعين إلى الله فإن حكمته قد اقتضت إرسال الرسل إلى كل الأمم . أما ما اقتضاه عدله فهو أن لا يؤاخذ الناس ولا يحاسبهم بمقتضى الإيمان الفطري وحده فهذا الايمان لا تظهر معالمه إلا من خلال رسالة الرسول وبيانه ﴿ وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً ﴾[17] وليس هناك ما يدعو إلى هذا التمحل والتأويل في فهم معنى الرسول للخروج به عن معناه الحقيقي الاصطلاحي الظاهر إلى معنى مجازي كالعقل مثلاً لجعل العقل وحده مناط التكليف والمساءلة[18] ومن ثم يتضاءل دور الوحي ويصير ثانوياً . هذا الموقف ـ فيما أرى ـ جنوح بالعقل ، وشطط في الفكر لا تقره طبيعة العقل ذاتها . ومن دلائل بطلانه أو عدم أحقية ما يزخر به تاريخ الفكر القديم والحديث من هذه المذاهب

---

(16) الآية 36 النحل .

(17) الآية 15 الاسراء . في معنى هذه الآية يراجع تفسير الكشاف للزمخشري وتعليق ابن المنير على هذا التفسير : المجلد الثاني . ص 653 ط دار الكتاب العربي . بيروت .

(18) هذا الاتجاه العقلي المتطرف روجت له وتبنته احدى المدارس الفكرية في تاريخ الفكر الاسلامي وهي مدرسة المعتزلة . أما في تاريخ الفكر الغربي قديماً وحديثاً فقد ظهر هذا الاتجاه إلى جانب اتجاهات شتى لم تكن الغلبة لواحد منها دائماً إنما كانت تشبه الأزياء في ظهورها وامتزاجها . في تفصيل هذه الاتجاه المتطرف ونقده يراجع كتاب الأستاذ محمد قطب : مذاهب فكرية معاصرة . وفي كتاب ديبور الذي ترجمه الدكتور أبو ريدة : تاريخ الفلسفة في الاسلام . ط 5 ص 28 إشارات إلى هذا الاتجاه .

العقلية المتضاربة التي يصدم بعضها بعضاً إذ العقل الذي يمكنه أن يبني يمكنه أن يهدم كذلك . وإذا صح هذا فلا مناص من التسليم في قضية العقيدة بضرورة ارسال الرسل .

- 7 -

لعله من المؤكد أن الفكر الانساني في جملته والفكر الديني منه بالخصوص مدين للقرآن الكريم بما لديه من حقائق عن النشأة الأولى للانسان ، وهبوطه إلى الأرض ، واستقراره فيها ، ومدى اتباعه لهدى الله ، أو إعراضه عنه . ولأمر ما لم يتأت القطع به أهمَل الاتجاه العام للفكر الانساني هذه المحصلة التاريخية الثمينة من الحقائق الدينية ، والاجتماعية التي سجلها القرآن الكريم بعناية فائقة ، ودقة متناهية لا نجد نظيراً لها أو ما يقاربها حتى في تلك المعلومات المستقاة من أسفار العهد القديم التي يتضمنها ما يعرف لدى النصارى بالكتاب المقدس تلك الأسفار التي لم تصمد أمام البحث العلمي والنقد التاريخي[19] والتي تُظهِر مقارنتُها مع القرآن الكريم ما علق بها من تزيد وما نالها من تحريف[20] وإذا كان منهج الفكر البحث يقتضينا أن نتصفح صحائف العهدين القديم والجديد مع تتبعنا لآيات القرآن فإن مقتضى الايمان بحقائق القرآن هو أن نتناول تلك الصحائف بحذر واضعين في اعتبارنا كل الظروف التي أحاطت بتأليفها ، وانتشارها مستعينين بمنهج القرآن في نقدها ، وكشف مواطن الزلل فيها . وتكفينا هنا في هذا الموضوع من البحث الاشارة إلى أن الله الواحد الذي هو موضوع عقيدة التوحيد ، والذي دعا إلى الايمان به كل الرسل من لدن آدم عليه السلام إلى خاتم الأنبياء محمد ﷺ مروراً بإبراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام أقول : الله الواحد موضوع العقيدة هذه ليس هو الإله الذي اهتزت صورته في أسفار

---

(19) يراجع في ذلك : رسالة في اللاهوت والسياسة . تأليف سبينوزا . ترجمة وتقديم : الدكتور حسن حنفي . مراجعة الدكتور فؤاد زكريا .

(20) للوقوف على صور من هذه المقارنات بين ما ورد في القرآن الكريم وبين ما ورد في الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد يراجع كتاب : مدخل إلى القرآن الكريم عرض تاريخي وتحليل مقارن . تأليف الدكتور محمد عبدالله دراز .

وبصورة جزئية أقل تفصيلاً يراجع كتاب : الظاهرة القرآنية . تأليف الأستاذ مالك بن نبي ترجمة عبدالصبور شاهين .

العهد القديم كما أنه ليس هو الإله الذي صورته الأناجيل المعتمدة في العهد الجديد بصورة أبسط ما يقال بشأنها أنها صورة غير معقولة لأنها تخلط الكمال بالنقص ، وتجمع بين المطلق والمقيد واللامتناهي والمتناهي والخالق القديم والمخلوق الحادث . وبالجملة فهي تجمع بين المتناقضات . وهذا الوضع كاف لإبعادها من دائرة الايمان بالله الواحد . ولسنا بصدد بحث الظروف والملابسات والأطوار التي مرت بها عقيدة النصارى هذه حتى انتهت إلى ما انتهت إليه . كما أن المماحكات والاستعمالات اللفظية المتعرجة واستبطان المعاني البعيدة كل أولئك لا يستقيم مع مفهوم العقيدة الصحيحة المتمثلة في الايمان بالله الواحد وما تستلزمه هذه العقيدة من وضوح في حقيقتها ، وفي براهينها ، وفي منهج الدعوة إليها . وإذن فنحن مضطرون إلى البحث عن مصدر آخر نستكشف منه معالم عقيدة التوحيد كما جاء بها عيسى ومن قبله موسى ومن قبلهما الرسل عليهم جميعاً صلاة الله وسلامه . وقد سلف القول بأن القرآن الكريم هو المصدر إذ هو سند كل مؤمن بالله الواحد ، وضالة كل باحث عن الحقيقة . ويوم ينصف البحث القرآن ، ويضعه موضعه ويتفهمه باعتباره الكلمة الختامية لوحي الله والحبل المتين الذي يصل الانسانية بباريها حينئذ يكون للمعرفة وضع آخر وللحضارة شكل مغاير ، ولتاريخ الانسانية مسار جديد : ﴿ يأيها الناس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغني الحميد . إن يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد . وما ذلك على الله بعزيز ﴾[21] .

- 8 -

قد لا يكون البحث مضنياً لمن يريد التحقيق في عقيدة التوحيد باعتبارها مرتكز الايمان وذلك من حيث مسارها التاريخي مع دعوة كل الرسل ، وفي حياة كل الأمم . وخلال هذا البحث وفي إطاره كذلك يمكن التعرف على عدد من العقائد الضالة التي جاء الرسل جميعاً من أجل إظهار فسادها ، واستبدال عقيدة التوحيد بها .

إن القرآن الكريم سجل حافل بالحقائق في هذا الموضوع يعني بالكليات ولا يهمل الجزئيات . والملفت للنظر هنا أن القرآن الكريم يقدم هذه الحقائق عن الايمان

(21) الآيات : 15 ـ 16 ـ 17 فاطر .

بالله الواحد كما جاء به الرسل إلى كل الأمم يقدمها في أسلوب قصصي أخاذ يشد إليه المؤمن والمشرك كليهما . وينقل السامع إلى مسرح الأحداث ، ويصور الوقائع كأن لم تنته إلا قبل قراءة النص بقليل وخلال هذا السرد القصصي الممتع والمقنع تبرز مسألة الايمان بالله الواحد حقيقة تلمع كومضات الضوء تأخذ بالبصائر لتستولي على كل كيان السامع ثم تستقر في نهاية المشهد وقد يتلاشى كل ما عداها .

وهذا هو منهج القرآن التربوي التعليمي في عرض أسس العقيدة على الناس ؛ فالانسان ليس عقلاً خالصاً ، أو قلباً فقط ، أو عاطفة بمفردها ولكنه كل هذه مع غيرها مجتمعة لا يعلم خصائصها ، ولا نسب تركيبها إلا خالق الإنسان . ولعل هذه اللفتة تسمح لنا بأن نأخذ طريقنا من خلال نصوص قرآنية إلى بداية الطريق في هذه المسيرة الطويلة مسيرة الانسان في هذه الحياة مهتدياً بهدى الله أحياناً ضالاً باتباع الهوى وغواية الشيطان في كثير من الأحيان .

- 9 -

من خلال عدد من الآيات في القرآن الكريم وردت بها قصة آدم عليه السلام يمكننا أن نستخلص أن أبانا الأول هذا كان أيضاً أول هذه النخبة التي اصطفاها الله لتبلغ الرسالة الإلهية إلى الناس . وإذا كانت المعجزة من ضرورات الرسول ، وخصائص الرسالة فآدم عليه السلام تحوطه المعجزات من كل جانب : فخلقه معجزة ، وعلمه معجزة ، وأطوار حياته معجزة إذ في كل هذه خرق لنواميس الطبيعة وهو معنى المعجزة . ومن مظاهر نبوته ما حكاه القرآن الكريم : ﴿ فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه ﴾[22] . فآدم عليه السلام منذ خلق إلى أن توفاه الله كان على صلة بالله لا يعرف له خالقاً أو رازقاً ومتصرفاً في أمره إلا الله . وفيما يحكيه القرآن عن ابني آدم ما يفيد وجود الاعتقاد لديهما بالله الواحد : ﴿ واتل عليهم نبأ ابني آدم بالحق إذ قربا قرباناً فتقبل من أحدهما ولم يتقبل من الآخر قال لأقتلنك قال إنما يتقبل الله من المتقين* لئن بسطت إليّ يدك لتقتلني ما أنا بباسط يدي إليك لأقتلك إني أخاف الله رب العالمين ﴾[23] وبالجملة فإن هذه الأسرة التي بدأ بها تاريخ الانسان على الأرض قد كان أفرادها يؤمنون بالله الواحد ، وكان رسولهم هو أباهم آدم عليه السلام .

(22) الآية 37 البقرة .
(23) الآيتان 27 ـ 28 المائدة .

ولسنا في حاجة إلى كثير من الاستنتاجات[24] لاثبات نبوة آدم ورسالته إذ يكفينا ما جاء في القرآن الكريم بهذا الصدد : ﴿ إن الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين ﴾[25] لكن الرسالة بالمفهوم العام قد بدأت بنبي الله نوح عليه السلام حيث تكاثر النسل فألّفوا ما يعرف بالقوم ، وظهر بينهم الانحراف عن عبادة الله إلى عبادة الأوثان : ﴿ وقالوا لا تذرن آلهتكم ولا تذرن وداً ولا سواعاً . ولا يغوث ويعوق ونسراً وقد أضلوا كثيراً ﴾[26] وقد كانت خلاصة رسالة نوح عليه السلام إليهم : ﴿ إني لكم نذير مبين أن اعبدوا الله واتقوه وأطيعون ﴾[27] وتبقى صرخة الرسول ماثلة في ضمير الأمة حياته وقليلاً بعد مماته لكن سرعان ما يخبو الضوء فترة فيسود الظلام ، وينحرف الناس ـ وما أسهل وما أسرع ما ينحرف الناس ـ عن العقيدة الصحيحة التي مصدرها الوحي إلى أنماط من العقائد الضالة تنتشر بين أفراد الأمة كأن لم تؤمن بالأمس لا بل تتسرب إلى الأمم الأخرى فتكون الحاجة إلى رسالة جديدة ، ورسول يدعو إلى التوحيد من جديد . وهكذا كان الشأن بعد رسالة نوح عليه السلام : فقد بعث الله هودا عليه السلام إلى عاد قومه يجدد دعوة نوح ، ويدعو قومه إلى عبادة الله وحده فرسالته ـ شأنها شأن كل رسالة ـ قائمة على عنصري الهدم والبناء : هدم عقيدة الشرك بكل مظاهره ، وبناء عقيدة التوحيد على أساسها المتمثل في الايمان الفطري بالله الواحد : ﴿ وإلى عاد أخاهم هودا قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره إن أنتم الا مفترون ﴾[28] ورغم ما يقدمه هود عليه السلام إلى قومه من ضمانات الايمان بالله ، ونتائج هذا الايمان المعنوية والمادية إلا أن رد القوم لم يكن

---

(24) أثيرت قضية نبوة آدم في عدد من التفاسير بصورة بين الإيجاز والتفصيل ، والتلميح والتصريح . والتفسير الكبير للفخر الرازي أكثر التفاسير المتداولة تفصيلاً لهذه القضية ـ فيما أعلم ـ ومن التفاسير التي تناولت هذه القضية :

- ـ تفسير الطبري . الجزء السادس . ص 326 . الطبعة الثانية . دار المعارف بمصر .
- ـ تفسير السراج المنير للشربيني . المجلد الأول . ص 209 . طبعة دار المعرفة بيروت .
- ـ تفسير فتح القدير للشوكاني . الجزء الأول ص 333 . الطبعة الثانية . مصطفى الحلبي .
- ـ تفسير مجمع البيان للطبرسي . المجلد الأول ص 433 . طبعة دار إحياء التراث العربي بيروت .
- ـ تفسير روح المعاني للألوسي . الجزء الثالث ص 131 . طبعة دار احياء التراث العربي بيروت .

(25) الآية 33 آل عمران .

(26) الآيتان 23 ـ 24 نوح . وفي ص 143 من التفسير الكبير للفخر الرازي أثناء تفسيره لهاتين الآيتين توجد نقول ومباحث لطيفة عن الوثنية والصابئة .

(27) الآيتان 2 ـ 3 نوح .

(28) الآية 50 هود .

متلائماً مع أسلوب الدعوة : ﴿ قالوا يا هود ما جئتنا ببينة وما نحن بتاركي آلهتنا عن قولك وما نحن لك بمؤمنين . إن نقول إلا اعتراك بعض آلهتنا بسوء ﴾[29] ويمضي هود عليه السلام مع هؤلاء المعاندين إلى آخر الشوط حتى لا تكون لهم حجة بل تكون الحجة عليهم : ﴿ فإن تولوا فقد أبلغتكم ما أرسلت به إليكم ويستخلف ربي قوماً غيركم ولا تضرونه شيئاً إن ربي على كل شيء حفيظ ﴾[30] .

وقد كانت الحال مع ثمود قوم صالح عليه السلام مثلها مع من سبقهم : دعوة إلى نبذ الشرك ثم عبادة الله الواحد . وفي حياة هؤلاء القوم تبرز سمات خاصة تحكم ذلك المجتمع ، وبعض هذه السمات لا يستقيم مع الايمان بالله الواحد ، والخضوع التام له وحده . لقد انقسم هذا المجتمع إلى طائفتين : طائفة تضم المستكبرين ، وأخرى تتألف من المستضعفين . وانقسام المجتمع على نفسه ظاهرة تنم عن خلل في بناء هذا المجتمع ، وليست من طبيعة مجتمع يؤمن بالله ناهيك عن نزعة الاستكبار والترفع لدى بعض أفراد الأمة فتلك نزعة لا تتفق والخضوع لله ، ولا تتناسب مع الاقرار بالعبودية لله . ومن ثم فهي داء ينخر في جسم الأمة ، ويؤدي بها حتماً إلى التهلكة . ومن هذه الأدواء المهلكة للأمة العاصفة لبنائها الاجتماعي ما يظهر في حياة هذه الأمة أو تلك في القديم أو في الحديث من صور هذا الجدل العقيم ، والحوار غير المتكافىء ، والتعصب للرأي بقصد المعارضة لذاتها : ﴿ قال الملأ الذين استكبروا من قومه للذين استضعفوا لمن آمن منهم أتعلمون أن صالحاً مرسل من ربه قالوا إنا بما أرسل به مؤمنون . قال الذين استكبروا إنا بالذي آمنتم به كافرون ﴾[31] لقد أدى تطور المجتمعات وتعاقبها والتأثر والتأثير المتبادل بينها إلى ظهور صور من الانحراف تتعدى قضية العقيدة في الظاهر لكنها في الحقيقة متصلة بها أشد الصلة . ذلك بأن سلوك الأفراد ومن ثم السلوك الجماعي العام في هذه الأمة أو تلك إنما ينبني على عقيدتهم ، ومدى قوتها وتأثيرها الواضح فيهم ، وتأثرهم القوي بها .

- 10 -

ومن خلال ثلاث حقب تاريخية متعاقبة على ثلاث أمم من الناس استقبلت كل

---

(29) الآيتان 53 ـ 54 هود . يراجع في تفسير هاتين الآيتين الكشاف للزمخشري . المجلد الثاني ص 403.
(30) الآية 57 هود .
(31) الآيتان 75 ـ 76 الأعراف . يرجع في تفسير الآيتين إلى الفخر الرازي . الجزء الرابع عشر ص 164 .

أمة منها رسالة من رسالات الله يبلغها أحد رسله الكرام. من خلال ذلك كله تبرز لنا عناصر متماثلة وأخرى متباينة :

● دعوة إلى عبادة الله وحده ، ونبذ كل مظاهر الشرك .

● معارضة قوية لدعوة الرسول يمثلها معظم القوم ، أو تقوم بها وتنظمها الفئة المستكبرة منهم .

● هذه المعارضة تتكىء على أسباب واهية ، وتركن إلى الشرك ، ولا تقدم أسباباً أو دواعي مقنعة لهذا الركون ، ومنطقها في رفض الدعوة يعتمد على صور من المغالطة والتمويه .

● عدم الاستفادة من تجارب الأمة أو الأمم الماضية وما آلت إليه بسبب عنادها واستكبارها .

● إذا ابتعدت الأمة عن هدى الله ضلت عن السبيل أي عن الحق في العقيدة وفي السلوك الفردي والجماعي .

ولعله مما يلفت النظر حقاً أن هذه الحقائق والظواهر الاجتماعية تحكم الناس جميعاً : تحكم الأفراد وتحكم الأمم في القديم وفي الحديث كذلك كما تنبئنا بذلك النصوص القرآنية المثبتة هنا ، وكما تنبئنا كذلك نصوص قرآنية كثيرة غيرها ، وأعم منها تخاطب الانسان متحررة من قيود الزمان والمكان .

- 11 -

العقيدة شأنها شأن كل الحقائق الاجتماعية تبرز في تاريخها بعض المعالم والمواقف التي يكون لها أثر بارز في كل حقب هذا التاريخ ، ويتأكد هذا الأثر إذا ظهرت هذه المواقف وتلك المعالم في حقبة من التاريخ وسطى فتكون بذلك خلاصة لما تقدمها ، وتمهيداً لما يلحقها . ونبي الله إبراهيم عليه السلام خير من يمثل هذا الوضع المتميز في تاريخ العقيدة ، والإيمان بالله الواحد ومن ثم كان لرسالته هذا الطابع الفريد وإن اتفقت مع ما تقدمها ، وما لحقها من رسالات الله في الأصول العامة .

لقد نهج نبي الله إبراهيم عليه السلام نهجاً خاصاً في الدعوة إلى عبادة الله الواحد ونبذ مظاهر الشرك ، وتسفيه عبادة الأوثان ، وإقامة الحجة على من ادعى

واهماً الاتصاف بصفات الله . إن نبي الله إبراهيم عليه السلام يقدم مثلاً عالياً للداعية المسلم في منهج الدعوة ، وخلق الداعية من سعة الخلق ورحابة الأفق ، والصبر على معاندة الخصم ، والمضي معه إلى آخر الشوط في الحوار . والقرآن الكريم يبرز لنا في أكثر من موضع هذه السمات المتميزة في حياة هذا الرسول الداعية . ولا غرو بعد هذا أن يوصف الاسلام بأنه ملة إبراهيم ، أو أن تكون ملة إبراهيم هي الاسلام ، وأن يكون هذا الوصف دون غيره هو المميز للرسالة الخاتمة لرسالات الله إلى الناس : ﴿ قل إنني هداني ربي إلى صراط مستقيم . ديناً قيماً ملة إبراهيم حنيفاً وما كان من المشركين . قل إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين . لا شريك له وبذلك أمرت وأنا أول المسلمين ﴾[32] .

- 12 -

وقبل أن نجاوز بهذا الحديث هذه المرحلة المهمة في تاريخ العقيدة نُسجل هذه الحقيقة . إن العقيدة الصحيحة تمثل بذاتها أساس البناء للمجتمع السليم . فإذا وجد خلل مّا في مجتمع مّا فإن ذلك يرجع بالدرجة الأولى إلى ضعف في العقيدة أو انحراف في فهمها وهذا الأمر قد يستدعي معالجة خاصة وسريعة . وفي عهد نبي الله إبراهيم عليه السلام في واحد من المجتمعات استشرى مرض اجتماعي كأنه السرطان يفتك بأولئك القوم ، وهو مرض مستجد في حياة الناس في تلك الفترة . وانتشاره بينهم ينذر بكارثة اجتماعية . لقد استدعى هذا المرض علاجاً سريعاً من أجل الناس جميعاً فبعث الله نبيه لوطا ينذر ذلك المجتمع الذي انهار خلقياً وسار في حياته الاجتماعية ضد ناموس الله في الطبيعة ، وفي اتجاه معاكس لحياة الفطرة في الانسان .

لقد كان إبراهيم عليه السلام يحاور عبدة الأوثان ومستلهمي النجوم لينقلهم إلى العقيدة الصحيحة . وفي ذات الوقت كان لوط عليه السلام ينذر مرتكبي الفاحشة ليردهم إلى رشدهم ، وكان عملا الرسولين متكاملين فالبذور الصالحة لا تنبت في الأرض السبخة .

---

(32) الآيات : 161 ـ 162 ـ 163 الأنعام . في تفسير هذه الآيات الثلاث يرجع إلى زاد المسير في علم التفسير لابن الجزري . الجزء الثالث ص 160 . الطبعة الأولى . المكتب الاسلامي للطباعة والنشر بيروت .

لقد كانت نهاية قوم لوط درساً لكل الأمم في التاريخ قديماً وحديثاً لتضرب بيد قوية على أيدي العابثين بقيم المجتمع ، ولتستمسك بحبل الله فذلك وحده سبيلها إلى البقاء .

بنقلة تاريخية أخرى نصل إلى مدين قوم شعيب حيث يواصل هذا الرسول الكريم دعوة إخوته الرسل السابقين : ﴿ وإلى مدين أخاهم شعيباً قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره قد جاءتكم بينة من ربكم فأوفوا الكيل والميزان ولا تبخسوا الناس أشياءهم ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها ذلكم خير لكم إن كنتم مؤمنين ﴾[33] فهذا الرسول الكريم بجانب دعوته إلى عبادة الله الواحد ، ونبذ عبادة الأوثان في مجتمع مدين تواجهه في هذا المجتمع ظاهرة اجتماعية سيئة تمس الناس في حياتهم اليومية ، ولا تتفق وشعور المؤمن الصادق في إيمانه المتوكل على ربه الرازق تلك هي ظاهرة التطفيف في الكيل والميزان . وهذه الظاهرة إذا استشرت في مجتمع دل ذلك على وجود نفوس خبيثة جشعة لا تتفق وحقيقة الايمان ، وهي في ذات الوقت تتناقض مع العدل الذي هو زكيزة من ركائز بناء المجتمع المؤمن . من أجل ذلك اقترنت دعوة نبي الله شعيب عليه السلام إلى عبادة الله وحده بمحاربة هذه الظاهرة ، والتنديد بها . فالايمان بالله الواحد لا يجد قبولاً في مجتمع يتعامل أفراده على هذا النمط من السلوك الاجتماعي حيث يظهر الجشع والأنانية والأثرة وحب الذات بدل القناعة والتضحية والإيثار ، وإنكار الذات ، وحب الخير للجميع التي هي من خصائص المجتمع المؤمن الذي سعى كل رسل الله عليهم السلام إلى بنائه . لقد كانت رسالة نبي الله شعيب عليه السلام في قومه دعوة إلى تصحيح مسار العقيدة المنحرف ، وتقويم السلوك المعوج . وفي نهاية المطاف ، وفي آخر مراحل الحوار بين شعيب عليه السلام وقومه يرسم القرآن صورة واضحة المعالم لمنهج الرسل جميعاً بل ومنهج كل الدعاة إلى الحق في كل زمان ومكان تأتي صورة هذا المنهج على لسان هذا النبي في عبارات لها وضوح العقيدة ، ونصاعة الحق ، وفيها عبير النبوة ، وصفاء الروح لا تجنح إلى الخيال ، وإنما تنبع من الواقع كل ذلك في صورة بيانية ممتعة من صور بلاغة القرآن حيث الاعجاز وسحر البيان : ﴿ قال يا قوم أرأيتم إن كنت على بينة من ربي ورزقني منه رزقاً حسناً وما أريد أن أخالفكم إلى ما أنهاكم عنه إن أريد إلا

---

(33) الآية 85 الأعراف .

الاصلاح ما استطعت وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب ﴾[34] أجل « الاصلاح » بإطلاق هو وحده لب الرسالات الالٰهية إلى كل المجتمعات البشرية . وبهذا المقياس يمكننا ، ويمكن الأجيال كلها تصنيف كل دعوات الاصلاح في القديم وفي الحديث وفي المستقبل. هذه الدعوات التي يقوم بها في الناس دعاة ليسو بأنبياء لأن النبوة قد ختمها محمد ﷺ بنص القرآن ولكن عمل هؤلاء الدعاة يدخل ضمن مهمة الاصلاح . وقد تعددت هذه الدعوات قديماً وحديثاً في الشرق وفي الغرب ، وفي هذا الخضم من الدعاة أصحاب الدعوات قد يدعي الاصلاح من هو موغل في الافساد والضلال ، وميزان النقد في هذا ما جاء في القرآن الكريم على لسان نبي الله شعيب عليه السلام : ﴿ وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب ﴾[35] فالسير على منهج الله في طريق النبوة هو مقياس صدق الدعاة في هذه الدعوات . قد لا يقر هذا الميزان كل الناس فقد يعترض عليه ملحد ، أو زنديق ، أو ذو هوى مدعي عقلانية . وهذا الموقف من هؤلاء جميعاً لا يضير الحق في ذاته ولكن خطورته تكمن فيما يحدثه من أثر سلبي بيننا نحن داخل مجتمعنا الاسلامي . وعاصمنا من هذا هو ذلك المنهج به نحيا ، وإليه ندعو بعد أن نبرهن على صدقه وصلاحيته للناس كل الناس. ماذا كانت المحصلة في تاريخ تلك الرسالات الى تلك الأمم؟ لقد حذّر نبي الله شعيب عليه السلام قومه ، وأنذرهم عاقبة مثل عاقبة المجتمعات الخالية . لقد كانت تلك العاقبة هي الدمار لكل تلك المجتمعات الضالة التي لم تهتد بهدى الله . لقد تعددت صور الهلاك ولكن النهاية كانت واحدة لأن السبب كان واحداً كذلك : ﴿ ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض ولكن كذبوا فأخذناهم بما كانوا يكسبون ﴾[36] لقد حذر نبي الله شعيب قومه من هذا المصير : ﴿ ويا قوم لا يجرمنكم شقاقي أن يصيبكم مثل ما أصاب قوم نوح أو قوم هود أو قوم صالح وما قوم لوط منكم ببعيد ﴾[37] وقلما يستفيد الانسان من دروس الماضي له أو لغيره ولو فعل لأفلح ، والله تعالى جلت حكمته يمهل ولا يهمل وتلك سنّة من سنن الله التي تحكم مصير الانسان في هذا الكون ولا تبدل : ﴿ ولما جاء أمرنا نجينا شعيباً والذين آمنوا معه برحمة منا ، وأخذت الذين ظلموا الصيحة فأصبحوا في

---

(34) الآية 88 هود . يراجع الكشاف للزمخشري . المجلد الثاني ص 420 .

(35) الآية 88 هود « الهامش السابق » يراجع التفسير الكبير للفخر الرازي . الجزء الثامن عشر ص 44 .

(36) الآية 96 الأعراف .

(37) الآية 89 هود .

ديارهم جاثمين . كأن لم يغنوا فيها ألا بعداً لمدين كما بعدت ثمود ﴾[38] .

هذا طرف من تاريخ البشرية يتمثل في حياة مجتمعاتها الضالة والمؤمنة . إن الضلال يتمثل أول ما يتمثل في الشرك بالله ثم في الانحراف عن منهج الله ، وإن الايمان بالله وحده هو الذي يعطي لأفراد المجتمع قوة دافعة ، ويقيم المجتمع بأسره على أرضية ثابتة لا تنال منها كل الضربات التي تعمل على تصدع بناء المجتمع ، وهذا الايمان وحده هو الموئل يعود إليه المؤمن الذي أضنته الحياة فيجد في رحابه السكينة ، ويتزود منه بعناصر القوة والثبات في شتى مناشط الحياة وتلك كلها ضمانات ومقدمات لبناء مجتمع سعيد .

- 13 -

لقد شاءت حكمة الله أن يكون الهلاك هو مصير الظالمين الذين لم يستجيبوا لنداء الله متمثلاً في دعوات رسله عليهم السلام . أما المؤمنون الذين استجابوا لله وللرسول فقد كانوا يواصلون مسيرة الانسانية في هذه الحياة، رائدهم الايمان بالله الواحد ، وعمارة هذا الكون امتثالاً لأمر الله . وهذه الحقيقة التاريخية المستوحاة من القرآن الكريم تنتصب شاهداً على الصلة الوثيقة ، والارتباط الدائم بين صحة العقيدة متمثلة في الايمان بالله الواحد وما يشمل هذا الايمان من كليات الاعتقاد وجزئياته ، وبين أهلية هذا المجتمع أو ذاك للبقاء ، وعمارة الكون . إن النزعة المادية تغفل هذه الحقيقة لكن الواقع التاريخي يؤكدها . لقد ظهرت هذه التجربة الاجتماعية في فترة لاحقة كذلك في تاريخ الفراعنة في الفترة التي بعث فيها نبي الله موسى عليه السلام ليبلغ فيها رسالة الله إلى فرعون وقومه ، وليرفع الظلم الذي كان يعاني منه اليهود في مصر . وحوار موسى عليه السلام مع فرعون يمثل لوحة رائعة تظهر فيها بوضوح معالم أدب النبوة ، وهي في ذات الوقت تمثل صلف الانسان حين يخرج عن طوره فيطغى ثم لا يلبث حين يصطدم بالحقيقة أن يعود إلى ضعفه : ففرعون الذي قال لموسى عليه السلام في حواره معه : ﴿ لئن اتخذت إلهاً غيري لأجعلنك من المسجونين ﴾[39] هو نفسه الذي قال في موقف آخر حين أدركه الغرق فتبين ضعفه : ﴿ آمنت أنه لا إله إلا الذي آمنت به بنو إسرائيل وأنا من

---

(38) الآيتان 94 ـ 95 هود .

(39) الآية 29 الشعراء .

المسلمين ﴾[40] لكن إيماناً في حال الفزع والضعف هذه لا يعتد به لأنه لا يمثل حقيقة الايمان .

- 14 -

ثم ماذا بعد ؟ إن سلسلة النبوة قد تعددت حلقاتها المضيئة في حياة كل المجتمعات البشرية ، ولم نورد من هذه السلسلة سوى بعض هذه الحلقات . وإذا تشابهت رسالات الله إلى الناس ، وتحدت دعوة جميع الرسل عليهم السلام فيما يدعون إليه من عبادة الله الواحد ، والحياة بمنهج الله بالمفهوم الشمولي لهذا المنهج فلعل هذا يسمح لنا بأن نكتفي بهذا القدر مع وضعنا في الاعتبار أن هناك مرحلتين تقتضيان لأهميتها أن نتوقف عندهما ، ونخصص لهما حلقتين أو حلقة مشتركة من هذه الدراسة . أما هاتان المرحلتان في تاريخ عقيدة التوحيد فهما اليهودية والنصرانية ، ووضع هذه العقيدة لدى اليهود والنصارى .

وإذ نصل في هذه الحلقة من الدراسة إلى نهايتها نختم بهذه الملاحظات :

1 ـ إن القضية الأساس موضوع رسالات الرسل عليهم الصلاة والسلام هي توحيد الله ، وإفراده بالعبادة ، ونبذ كل صور الشرك ما ظهر منها وما بطن وهذه القضية هي المطروحة من قبل الوحي الإلهي على الفكر البشري خلال تاريخه الطويل بالقياس إلى حياة الانسان من أجل أن يتخذ هذا الفكر من هذه القضية موقفاً صريحاً لا مغالطة فيه ولا إكراه بعد أن يقلبها على كل وجوهها ، ويفحص كل براهينها . وحين نستخدم مصطلح « حرية العقيدة » يلزم أن نضع في اعتبارنا هذه المحصلة العظيمة من دلائل الايمان بالله الواحد ، وأن نتأمل هذه الهزات العنيفة التي منيت بها المجتمعات المشركة نتيجة شركها وعنادها ومعارضتها ووقوفها في طريق دعوة الدعاة

---

(40) الآية 90 يونس . في تفسير هذه الآية مجموعة مطالب أشار إلى بعضها الفخر الرازي في تفسيره . الجزء السابع عشر ص 154 .

إلى جانب المراجع المثبتة مع هذه الهوامش استعنت كذلك بثلاثة مراجع وهي .

1 ـ معجم ألفاظ القرآن الكريم . اعداد مجمع اللغة العربية بمصر . طبعة الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية 1959 م .

2 ـ الموسوعة القرآنية . المجلد الخامس . الباب الأول .

الناشر : سجل العرب . القاهرة 1969 م .

3 ـ مناهج الجدل في القرآن الكريم . الدكتور زاهر عواض الألمعي « السعودية » طبعة بدون تاريخ .

إلى الحق في الاعتقاد والخير في السلوك أما قضية وجود الله فلم تكن مثار جدل ، ومنطق الالحاد متهافت . وظاهرة الالحاد أكثر ما تكون فردية وقد تفرض بوسيلة أو بأخرى على بعض المجتمعات لكنها تزول بزوال أسباب وجودها فتعود هذه المجتمعات إلى رشدها ، ومن ثم إلى ممارسة حريتها في الاعتقاد ، ولعله من الملاحظ أن من أسباب نشر الالحاد تزييف حقيقة الايمان في محيط هذا القطيع أو ذاك من قطعان الملحدين وإبراز الجانب المادي وحده في حياة الانسان . ومن أسباب انتشار الالحاد كذلك اختفاء أثر الايمان في الحياة لدى المجتمعات التي تدعي الايمان حيث يفرغ الايمان من محتواه . أما الحقيقة التي لا يتأتى للملحد أن يماري فيها فهي أنه إذا كان للايمان بالله ألف دليل فما للالحاد من دليل .

2 ـ من يضع الوحي والعقل على طرفي نقيض فإنما يضعهما في غير الوضع الصحيح لكل منهما وهو بذلك يسيء إليهما معاً . والوحي والعقل حقيقتان لا مراء في أولاهما لدى المؤمنين ، ولا خلاف في الثانية لدى العقلاء جميعاً وإنما مثار الخلاف حول وظيفة كل منهما وفي حدوده . ولعل الفيصل في ذلك هو التجربة . وتجربة الانسانية مع العقل أثبتت لها إخفاقه ، أو تخبطه على الأقل في كثير من قضاياها . ومنها قضية الاعتقاد ، وقضية الأخلاق وقوانينها . وقضية التشريع . وأسباب الاتفاق جلية لمن يبحث عنها . أما الوحي فكلمته واضحة ، وموقفه ثابت وصريح ، وحلوله جذرية في كل هذه القضايا بكلياتها وجزئياتها كذلك . وليس هذا وضعا للعقل والوحي موضع التقابل إنما هو تبيان لطبيعة ووظيفة كل منهما. وقضية الايمان بالله الواحد لا تستقيم في العقل بدون الوحي ، وتجربة المفكر اليوناني الكبير أرسطو في هذا المجال مشهورة شهرة هذا الفيلسوف نفسه لقد أخفق من حيث ظن الكثيرون أنه أفلح وهو في هذا معذور لأن وسيلته ـ العقل وحده ـ لا تتناسب مع غايته ـ معرفة الله ـ . لكننا من جانب آخر نرى أن الوحي ذاته يبرز دور العقل في فهم دلائل التوحيد التي جاء بها الوحي . وفي الكشف عن مغالطات الشرك وأوهامه . وهذه إحدى خصائص الاسلام ينفرد بها عن اليهودية والنصرانية السائدتين اليوم لدى اليهود وعند النصارى ليس هذا ادعاء ندعيه إنما آيات القرآن من جانب ، وفصول العهدين القديم والجديد من جانب آخر ، والمقارنة بين هذه الآيات وتلك الفصول ، هذه المقارنة هي التي تؤكد للباحث هذه الحقيقة وهذه الحقيقة لا يستهان بها وبالخصوص في هذه الآونة إذ هي التي يمكن أن تجعل الانسان الغربي ، والانسان غير

المسلم بعامة إذا ترك وشأنه يقف وجها لوجه مع القرآن يتفحصه ، ويتأمل حقائقه . ولعل هذا هو هدف الدعوة الاسلامية وواجب الداعية المسلم .

3 ـ من خلال جولتنا القصيرة هذه مع بعض الرسالات الإلهية تبين لنا أن كل هذه الرسالات ذات طابع اجتماعي بارز . أما ما قد يلاحظ من الفردية فإن ذلك يكمن في القناعة الذاتية بحقيقة الايمان بالله الواحد ثم في المسؤولية الفردية عن السلوك الذاتي داخل المجتمع المؤمن ، وتحمل تبعات هذه السلوك في العاجلة والآجلة . وهذا الطابع الاجتماعي يبرز بصورة واضحة في الرسالة الإلٰهية الخاتمة التي جاء بها محمد ﷺ حتى ليتضاءل بجانب هذه الصورة كل ما عداها . وتعدد صور التشريع ، وتنوع مسائله وقضاياه من خلال تصفحنا لآيات القرآن الحكيم كل أولئك يوقفنا على هذه الحقيقة . أما أن الايمان قضية شخصية فتلك فكرة أبعد ما تكون عن حقيقة الايمان . لقد ظهرت هذه الفكرة في الغرب مع ظهور الاتجاه العلماني وربما تسربت من بيئات اخرى لكنها انتشرت هناك وأقرتها الكنيسة على اعتبار أنها الورقة الأخيرة في الصراع المحتدم بينها وبين السلطة . فهذه الفكرة الغربية والغريبة عن مفهوم الايمان لا تستقيم مع نصوص القرآن جملة وتفصيلاً ومن ثم فليس لها حق الوجود داخل المجتمع الاسلامي .

4 ـ إن عنصري الدين الحق هما العقيدة والشريعة . والعنصران معاً يمثلان نسيجاً واحداً لا يستقل فيه أحد العنصرين عن الآخر ، وأية محاولة للفصل بينهما تمثل القضاء على الدين ، وتجربة الغرب مع دين الكنيسة تؤكد هذه الحقيقة .

وإذا كانت العقيدة تتسم بالثبات والوحدة في كلياتها وجزئياتها لدى كل الأمم في كل العصور فإن طبيعة المجتمعات المتطورة اقتضت أن تكون لكل أمة شريعتها مع اتحاد الغاية في كل الشرائع . والشريعة بوجه عام تمثل البعد الاجتماعي للعقيدة أو قل إنها المرآة الصادقة التي تنعكس عليها صورة الاعتقاد لدى الجماعة المؤمنة .

5 ـ وإذا صح هذا القول أمكننا أن نؤكد أن الترويج لفكرة التطور في العقيدة لا يقوم على أساس ، وليس له ما يسنده من مفهوم العقيدة ذاتها . وهذه الفكرة إن هي إلا أسطورة روجت لها جماعة المستشرقين من أجل زرع بذور الشك حول الاسلام . أما من حيث واقع العقيدة الاسلامية المستمد من النصوص القرآنية التي عالجت قضية الاعتقاد فإن فكرة تطور العقيدة تتعارض مع ما أثبته القرآن عن العقيدة . ولعل هذا يعطينا الحق في القول : إن وثيقة الايمان إنما هي القرآن .

قبسات من تاريخ الثقافة الأصيلة

د. هاشم المهدي الشريف

الحمد لله وحده لا شريك له ، والصلاة والسلام على من بُعِث بالحق والوحي المنزل ليكون هادياً ومبشراً ونذيراً وبعد .. لا ريب أن الباحث المسلم يدرك ما نعنيه هنا بالثقافة الأصيلة ، إذ إن نعت هذه الثقافة بالأصالة قد ميّزها عن سائر الثقافات الأخرى ، وجعلها فريدة لا يشاركها غيرها في هذه الأصالة ولا يدانيها ، وما ظنك بثقافة ينحدر أصلها من السماء العليا وتضرب جذورها في البقعة الطاهرة المقدسة التي بارك الله فيها وكانت حرما ومثابة للناس وأمناً .

إن هذه الثقافة الأصيلة التي نفخر بها ونقبس اليوم من تاريخها هي نتاج الكتاب

السماوي العظيم والحديث النبوي والسنّة المطهرة ، وما قام حول هذه الأصول المحفوظة المقدسة من دراسات وأبحاث وفقه وتفسير وشرح للغريب والمشكل والاعراب ، وجميع ما يمثل عناية الأمة الموحّدة بأصول عقيدتها وضمان وجودها ، ومن هنا فقدكان انتشار هذه الثقافة الأصيلة مواكبا للفتح الإسلامي لم يتأخر عليه ، بل إنه كان يدفعه ويحث خطاه ، وليس من المبالغة في شيء القول بأن الهدف الذي كان يتوخاه الفتح الإسلامي هو نشر هذه الثقافة الأصيلة في أرجاء المعمورة ، وهو عين الهدف الذي اندفع من أجله المؤمنون غازين مجاهدين طالبين الإستشهاد غير مكرهين ، وهكذا فقد كان الفتح الإسلامي بحق فتحا ثقافيا ، ميزة هذا الفتح أنه جاء بكتاب وقام من أجل كتاب مما لم يكن للناس سابق عهد به[1] .

وإننا في إصرارنا على القول بأن نشر هذه الثقافة الإسلامية كان من وراء الفتح يحثه ويدفعه ، كما أنه في ذات الوقت هدف له يسعى إلى تحقيقه ، لا نسوق القول جزافاً ولا ندعي شيئاً من غير برهان ، فهذه كتب التاريخ الإسلامي تنبّئنا إذا استنبأناها وتجيبنا إذا سألناها وهي الأمينة إذا مستأمن خان ؛ فهذا ابن جرير الطبري يدوّن في موسوعته ما نصه . . « إن أمير المؤمنين كان إذا اجتمع إليه جيش من أهل الإيمان ، أمّر عليهم رجلاً من أهل العلم والفقه ، فاجتمع إليه جيش فبعث عليهم سلمة بن قيس الأشجعي » .

وهذا الرجل الصحابي ـ كما في الإصابة والإستيعاب ـ من غطفان ، نزل الكوفة وكانت له صحبة ورواية عن النبيّ ﷺ ، وقد روى عنه سعيد بن منصور باسناد صحيح ، أن عمر رضي الله عنه قد استعمله على بعض مغازي فارس[2] . ومن عادة الأمراء أنهم هم الأئمة في الصلاة والمفتون لفضل علمهم ودينهم .

وفي مجال الحديث عن سياسة الفاروق عمر رضي الله عنه يؤكد مؤرخ الحضارة الإسلامية المرحوم محمد كرد علي حرص عمر على نشر الثقافة الإسلامية وتأكيد مبادئها السّامية في النفوس وزرع بذورها في البلاد المفتوحة . . « . . كان يحرص على حياة المسلمين ، ويولي جيوشه رجالاً من أهل الفقه والعلم »[3] .

---

(1) عثمان الكعاك ، مراكز الثقافة في المغرب ، 12 .

(2) ابن جرير الطبري تاريخ الرسل والملوك ، 186/4 . ابن حجر العسقلاني ، الإصابة في تمييز الصحابة ، 66/2 . ابن عبد البر القرطبي ، الإستيعاب في معرفة الأصحاب ، 642/2 .

(3) محمد كرد علي ، الإسلام والحضارة العربية ، 366/2 .

وسجل ابن عذاري المراكشي في بيانه المغرب في أخبار الأندلس والمغرب « أنّ موسى بن نصير قد استعمل مولاه طارقاً علي طنجة وما والاها في سبعة عشر ألفاً من العرب ، واثني عشر ألفاً من البربر ، وأمر العرب أن يعلموا البرابر القرآن وأن يفقهوهم في الدين ، ثم مضى موسى قافلاً إلى أفريقية »[4] . ويستطرد المؤرخ المغربي قائلاً . . « ولمّا حمل أبو مُدْرِك زُرعة بن أبي مُدْرِك رهائن المَصامِدة جمعهم موسى مع رهائن البربر الذين أخذهم من أفريقية والمغرب ، وكانوا على طنجة ، وجعل عليهم مولاه طارقا ، ودخل بهم جزيرة الأندلس ، وترك موسى بن نصير سبعة عشر رجلاً من العرب يعلمونهم القرآن وشرائع الإسلام . وقد كان عقبة ابن نافع ترك فيهم بعض أصحابه يعلمونهم القرآن والإسلام ، منهم شاكر صاحب الرباط وغيره . ولم يدخل المغرب الأقصى أحد من ولاة خلفاء بني أمية بالمشرق إلاّ عقبة بن نافع الفهري ، ولم يعرف المصامدة غيره ، وقيل إن أكثرهم أسلموا طوعاً على يديه»[5] .

هذه بعض شهادات مؤرخي الإسلام تبيّن أن رسل الثقافة الأصيلة والحاملين لمشعلها ومعلميها هم أنفسهم جنود الفتح وقوّاد السرايا الذين مضوا رافعين علم الجهاد تنير راية التوحيد أمامهم الدّرب ، شغلهم الشاغل بسط سلطان الدين الحنيف ونشر تعاليم القرآن وجمع الناس على كلمة سواء .

يمكننا بعد الذي تقدّم أن نقول بثقة إن الفتح الإسلامي الذي هو فتح القرآن ما هو في حقيقته إلا فتح ثقافي حضاري يخرج الناس من الظلمات إلى النور ، ويرفع من قدر الآدميين الذين كرّمهم الله جلّ وعزّ وخلقهم في أحسن تقويم ، ثم استخلفهم في الأرض ليعمروها؛ وذلك لأن القرآن الكريم كما يفهمه المؤمنون عماد دين ودستور سياسة ومنهج حياة ومصدر أخلاق وينبوع ثقافة ، ومن هنا فقد كان فتحه فتحا ثقافياً حضارياً حقق الخير العميم للإنسانية بقدر ما أرادوا لأنفسهم باتباعهم له أو عزوفهم عنه . إن الفتح الذي هذا شأنه مصدره ثقافي ، وهدفه ثقافي حضاري ووسيلته تثقيفية لا يجد ما يحول بينه وبين الذيوع والإنتشار في الأصقاع التي أراد الله لها خيراً ، والباحث المنصف المبرأ من الحقد والتعصب يدرك من دراسته لتاريخ الدعوة المحمدية وتمحيصه لأخبار الفتوحات الإسلامية أنه لا القوة العسكرية

(5) (4) ابن عذاري المراكشي ، البيان المغرب ، 42/1 .

ولا الطمع في خيرات البلاد المفتوحة كانت من بواعث الفتح أو دوافع الغـزو ؛ بل لقد كان الدافع حبّ الخير للناس جميعاً لا تمييز ولا إكـراه ، وعلى ذلـك فقد إتجـه الفاتحون إلى فتح الدواخل النّائية عن المدن والعمـران وبث الثقافـة الأصيلة فيها في ذات الـوقت الذي فتحـوا فيه المـدن السّاحليـة العـامـرة الآهلة ، ولم يكن إهتمـام المسلمين بالدواخل أقل من اهتمامهـم بالسواحل الممهدة ، وهذا صنيع غير مألـوف ممن سبقهم من الأمم ، مثل الرومان واليونان والفينيقيين . وإنـه لمن الإفتئات عـلى الحقيقة والتجني على الواقع أن يقال عن الفاتحين المسلمين إنهم جاءوا مغامـرين من أجل حطام زائل .

هذه مقدمـة تضمنت جملة من الحقائق رأيت التـأكيد عليهـا ضرورة قبـل أن يتشعب الحديث عن العوامل التي أتاحت للثقافة الإسلامية أن تنتشر وتكتسح أرجاء البلاد في أقصر مدة وأقل أمد ، فما تعريف هذه الثقافة الأصيلة ؟ ومـا هي العناصـر المكونة لها ؟

لقد عرّف بعض المفكرين الثقافة بأنها مـزيج من التعليم والحضـارة والعقيدة والتراث[6] . ولعل هـذا التعريف الجـامع أكـثر ملاءمـة لثقافتنـا الأصيلة موضـوع الحديث ، فإذا أردنا بعد هذا أن نتبين العناصر المكونة لهذه الثقافة الإسلامية الجامعة الموحدة فإنها تبدو لنا واضحة القسمات في ثلاثة عناصر لا تعدوها . . عنصرها الأوّل جاهلي ، والثـاني إسلامي ، والثـالث منها أجنبي طـارىء . ولن يصعب بعد هـذا التحديد للعناصر المكونة للثقافة الأصيلة إرجاع كل عنصر منها إلى مكوناته الأولى ، وعندها يتضح أن العنصر الجاهلي يتمثل في الموروث الجاهلي من أخبار وشعر وأمثال وأنساب وأيام ، وغير خاف مدى ما استفاده العلماء المسلمون من هذا العنصر الجاهلي فيما يخدم القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف ، وقد وجـد من العلماء من شهر بدقة معرفة هذا التراث الجاهلي وتفسير غامضه ، أما العنصـر الإسلامي فـإنه وقف على القرآن الكريم والحديث والسيرة العطرة والغزوات وأخبار الفتوحات . وقد انفرد القرآن والحديث خاصة باستقطاب ثلة من العلماء الذين عنوا بالقرآن والحديث ، منهما انطلقوا وعليهـما عولـوا ، وعلى كـل العلوم التي تتصل بهـذين الأصلين الأساسيـين المقدسين ، وصارت لهم مدرسة عتيدة خرّجت أفواجاً من العلماء المشاهير شد إليهم

(6) الحسن السايح ، الحضارة المغربية عبر التاريخ 9/1 .

طلاب العلوم الإسلامية الرحال وتلقوا عليهم وسمعوا منهم وكتبوا ، زاهدين في كل ما عدا هذه العلوم غير عابئين بمشاق السفر ووعثاء الطريق .

وكذلك علم التاريخ فقد شد إليه كوكبة أخرى من علماء الإسلام ، كان جلّ اهتمامها منصباً على التأريخ الإسلامي رواية وتمحيصاً وتدويناً ، وقد تبين الدارسون فضل هذه الجماعة المؤرخة في ميدان علم التاريخ عامة والإسلامي منه بصفة خاصة .

ويأتي بعد ذلك العنصر الثالث من العناصر المكونة للثقافة الإسلامية ، أي العنصر الطارىء الأجنبي ، وهو الذي اكتسبه المسلمون من احتكاكهم بغيرهم من الأمم الأخرى فيما فتحوه من البلاد ، فقد أولى المسلمون الفاتحون عنايتهم الفائقة لمعارف تلك الأمم ، وبعد أن نخلوها اختاروا الجيد المفيد منها وأضافوه إلى ما عندهم ، وهكذا مضوا يترجمون كتب الفلاسفة والفلكيين والكيمائيين والصيادلة والأطباء ، كما نقلوا إلى العربية كتب الآلات والصناعات عن اليونانية والقبطية والسريانية من عهود مبكرة حتى قيل إن عالم قريش خالد بن يزيد بن معاوية بن أبي سفيان المتوفى سنة 85هـ أول من جمعت له الكتب وجعلها في خزانته[7]، وكان يحث علماء اليونان على ترجمة الكتب إلى العربية .

أما عن إهتمام العباسيين بجمع المخطوطات وترجمه كتب العلوم إلى العربية فحدث . . وليس بخاف مدى التقدم الذي أحرزته العلوم والثقافة في عهدهم ، بفضل الرعاية الفائقة التي أولاها الخلفاء العظام (المنصور ، هارون الرشيد ، والمأمون) لترجمة العلوم وازدهار الثقافة والآداب .

هذه هي الثقافة الإسلامية في أصولها ومكوناتها ، غذتها كما رأينا روافد متنوعة ، وظهر أثرها جليا واضحا في المباحث الإسلامية الخالصة كالفقه والتفسير وعلوم الحديث ، كما انعكس أثر هذه الثقافات الأجنبية في أدلة المنافحين عن الإسلام ، ودمغ حجج خصوم عقيدة التوحيد[8] .

ولم يمض طويل وقت حتى تكون بفضل هذا الدين ـ الذي عاب الجهل ونفر منه ومدح العلم ورفع قدر العلماء ـ كوكبة من العلماء المعلمين الذين كان لهم فضل

(7) محمد كرد علي ، المرجع السابق ، 173/1 . شوقي ضيف ، العصر الإسلامي ، 201 . الجاحظ ، البيان والتبيين ، 328/1 .

(8) محمد كرد علي ، المرجع السابق ، 173/1 .

المبادرة لنشر الثقافة الإسلامية أعني تعليم المسلمين القرآن والحديث وسائر ما يتصل بهما من معارف وعلوم ؛ كالمغازي والانساب والأيام والشعر ، وجميع ما له صلة بموروث العرب الجاهلي الأدبي الذي عده الفاروق ـ رضي الله عنه ـ علم قوم لم يكن لهم علم أصحّ منه[9] . على أن أخبار هؤلاء الرجال الأفذاذ الذين اضطلعوا بمهمة نشر الثقافة الأصيلة في البلاد المفتوحة والحديثة عهد بالإسلام مبعثرة في كتب الأدب والتاريخ والسير والتفسير والحديث والمغازي .

أما مركز هذه العلوم الإسلامية فقد كان المدينة المنورة من حياة الرسول وفي عهد خلفائه ـ رضوان الله عليهم ـ ومنها انتشرت العلوم الإسلامية إلى الكوفة والبصرة والشام وغيرها من البلاد[10] . وقد دأب الخلفاء الراشدون على نشر الثقافة الإسلامية فهذا الفاروق عمر يتخذ المكاتب لتعليم الصبيان كما أمر عبد الرحمن ابن ملجم المرادي ـ الذي كان قد تتلمذ على معاذ بن جبل في اليمن حتى صار من القراء وأهل الفقه ـ بأن يعلم المصريين القرآن والفقه ، وكان يجلس للتعليم في المسجد الجامع القريب من بيته ، كما كان أبو ذر يفعل أيضاً في مسجد الفسطاط ، إذ كان يجلس عند المنبر يحدث ويعلم القرآن والسّنة والفقه[11] .

أما معاذ بن جبل فقد خرج في عهد الصديق أبي بكر رضي الله عنه غازياً في الجيش لفتح الشام ، وقد عرف مجلسه في مسجدي حمص ودمشق ، فكان يحدّث الناس ويجيب أسئلتهم عن الحلال والحرام ، كما كان يفعل الصحابي الجليل المحدّث الفقيه العالم عبد الله بن عمرو الذي عرف أهل مصر مجلسه معلماً ومحدثاً ، وعنه أخذوا علماً وفقهاً وحديثاً كثيراً[12] .

هذا على أن أول بعثة علمية أرسلت إلى الشام من الحجاز كانت زمن إمارة يزيد بن أبي سفيان، فقد كتب هذا إلى الخليفة عمر الفاروق ـ رضي الله عنه ـ يقول له . . « إن أهل الشام قد كثروا وربلوا وملأوا المدائن ، واحتاجوا إلى من يعلمهم القرآن ويفقههم ، فأعني يا أمير المؤمنين برجال يعلمونهم». فأرسل اليه معاذاً وعبادة

---

(9) ابن سلّام الجمحي ، طبقات فحول الشعرا ، 22 .

(10) محمد الطاهر ابن عاشور ، أليس الصبح بقريب ، 25 .

(11) عبد الله خورشيد البري ، القرآن وعلومه في مصر ، 99 ، 105 . محمد الطاهر ابن عاشور ، المرجع السابق ، 55 .

(12) عبد الله خورشيد البري ، المرجع السابق ، 152 .

وأبا الدرداء . فصار الأول والثاني إلى فلسطين ، وصار الثالث إلى دمشق[13] .

وحين تولى عمر بن عبد العزيز الخلافة ، رأى وجوب بذل المزيد لتمكين سلطان الدين ونشر الثقافة الإسلامية وترسيخ اللغة العربية في بلاد الشمال الافريقي ؛ فارسل بعثة تعليمية مكونة من عشرة من التابعين لتثقيف البربر ، وقد احتفظت لنا كتب التاريخ والسير بأسماء هؤلاء الجلة من التابعين الذين جاءوا إلى المغرب لنشر العلم والثقافة وهم . . أبو عبد الرحمن بن يزيد المعافري ، أبو مسعود سعد بن مسعود التجيبي ، اسماعيل بن عبيد الأنصاري ، أبو الجهم بن عبد الرحمن ابن رافع التنوخي ، وموهب بن يحيى المعافري ، حبّان بن جبلة القرشي ، أبو ثمامة بكر بن سوادة الجذامي ، أبو سعيد جعيل بن عمير ، طلق بن جابان الفارسي ، وإسماعيل بن أبي المهاجر المخزومي[14] .

وانتهى المطاف بهؤلاء التابعين الفقهاء في مدينة القيروان وفيها بدأوا مهمتهم التعليمية أعني تعليم الناس القرآن والحديث والفقه والعربية ، على أن منهم من كان له عمل آخر إلى كونه معلماً من هؤلاء إسماعيل بن أبي المهاجر الذي كان يتولى منصب الوالي ، وأبو سعيد جعيل بن عمير الذي كان قد أسند اليه قضاء الجند بأفريقية[15] .

وإلى جانب هؤلاء المعلمين الذين كانوا يفدون إلى البلاد المفتوحة إمّا مكلفين وإما متطوعين أحتساباً للأجر عند الله تعالى يوم تجزى كل نفس بما عملت ، كان هناك لا ريب معلمون من أهل البلاد ، وهم الجيل الإسلامي الجديد الذي نشأ بعد الفتح أو معه ، وكذلك الأسرى الذين رُحل بهم إلى المشرق ونشأوا بين المسلمين نشأة إسلامية خالصة ، ثم عادوا إلى بلادهم وقد نهلوا من نبع الثقافة الإسلامية ، وأخذوا يشاركون في الحياة الجديدة ، وخير مثال لهؤلاء مولى عبد الله بن عباس ـ رضي الله عنهما ـ عكرمة ، فقد نصّ المالكي في رياض النفوس أنه دخل أفريقية موطنه الأصلي وأقام بالقيروان وبث بها العلم والفقه ، وقد قال عنه قتادة . . أعلم الناس بالتفسير

---

(13) محمد كرد علي ، المرجع السابق ، 1/170-171 .

(14) المالكي ، رياض النفوس ، 1/64 . هند شلبي ، القراءات بأفريقية ، 126-177 . محمد طه الحاجري ، دراسات وصور من تاريخ الحياة الأدبية ، 39 .

(15) محمد طه الحاجري ، المرجع السابق ، 39 .

عكرمة ، كما اتفق العلماء على سعة علم عكرمة ومعرفته تفسير القرآن والحديث . وقد اتخذ عكرمة مجلسه في مؤخر جامع القيروان غربي الصومعة[16] .

هذا على أن أول معلم عانى هذه الصناعة ـ أي بث الثقافة الأصيلة المحققة لخير الدنيا والآخرة هو الرسول الكريم محمد بن عبد الله ـ ﷺ ـ فقد بعث هادياً ومعلماً ومبشراً ونذيراً ومكملاً لمكارم الأخلاق ، وحوله عليه السلام تحلق جلة الصحابة ـ رضوان الله عليهم أجمعين ـ عنه أخذوا الأدب ومن فيض علمه ارتووا ، وبسيرته العطرة اقتدوا ، فهو أول وأعلم من أفشى العلم وَسَنَّ إليه الطريق ودعا أتباعه إلى طلبه في أي مكان ومن المهد إلى اللّحد ، وكان عليه الصلاة والسلام يعلم المسلمين في السفر والإقامة ، كما كان يعلم في المسجد حيث كان يجلس لأصحابه بعد صلاة الصبح إلى طلوع الشمس ، ويعلم أيضاً في البيت والسوق والطرقات ، يجيب السائل وينبىء المستنبىء ويفتي المستفتي؛ فهو القاضي والمفتي والمعلم والمرشد والراعي الأمين والناصح النصوح ، فكانوا يضربون إليه أكباد الإبل ليسألوه عما يعرض أو يشكل عليهم من الأمور ، كما كان عليه السلام يزود البعوث التي يرسلها والوفود التي ترد إليه بالأحكام والنصائح والفرائض والسنن والأحكام ، ليتولوا تعليم قبائلهم وأفراد عشائرهم أحكام الدين الحنيف . والناظر في أسفار التاريخ والسير والمغازي يجد أخبار تلك البعوث وهذه الوفود مسطورة محفوظة . فقد بعث عليه السلام مصعب بن عمير إلى المدينة المنورة قبل الهجرة ليعلم القرآن ويصلي بالمسلمين[17] . وهو الذي وجه المنذر بن عمرو الأنصاري على رأس سرية من أربعين أو سبعين قارئاً إلى نجد لدعوة أهلها إلى الإسلام وتعليمهم القرآن الكريم والسنة[18] . وقد احتفظ لنا ابن هشام في كتابه الشائق « السيرة النبوية » بنص كتاب النبيّ ـ ﷺ ـ إلى عمرو بن حَزْم حين أرسله إلى اليمن ليفقه بني الحارث بن كعب في الدين ويعلمهم السنّة وتعاليم الإسلام ويأخذ منهم الصدقات ، وأوصاه . . « . . أن يبشّر الناس بالخير ويأمرهم به ، ويعلم الناس القرآن ، ويفقههم فيه ، وينهى الناس ، فلا يمس القرآن إنسان إلا وهو طاهر ، ويخبر الناس بالذي لهم ، والذي عليهم ، ويلين للناس في الحق ، ويشتد عليهم في الظلم ، فإن الله كره

---

(16) المالكي ، رياض النفوس ، 92/1 . محمد طه الحاجري ، المرجع المتقدم ، 36 .
(17) محمد الطاهر ابن عاشور ، المرجع المتقدم ، 24 .
(18) عبد الله خورشيد البري ، المرجع المتقدم ، 114 .

الظلم ونهى عنه ، فقال : « ألا لعنة الله على الظالمين »[19] إلى آخر ما جاء في هذا الكتاب المفصَّل المشرِّع .

أما الأحاديث التي تحض على طلب العلم والتعلم وتبيِّن منزلة العلماء فإنها كثيرة ومشهورة ؛ فعن ابن عبّاس - رضي الله عنهما - أنّ النبيّ - ﷺ - قال . . « اللهم أرحم خلفائي ، قلنا يا رسول الله . . ومن خلفاؤك ؟ قال الذين يروون أحاديثي ويعلمونها الناس »[20] .

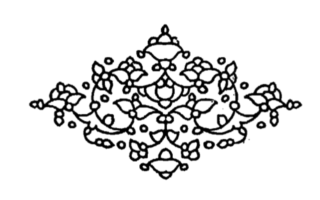
وكان عليه الصلاة والسلام إذا أسر جماعة من العرب ووجد بينهم من يقرأ أو يكتب يأمره بأن يعلم عشرة من المسلمين القراءة والكتابة ، ويكون ذلك فدية يفتدي بها الأسير نفسه[21] . وعن صفوان بن عسّال المرادي - رضي الله عنه - قال . . أتيت النبيّ - ﷺ - وهو في المسجد متكىء على برد له أحمر ، فقلت له . . يا رسول الله إني جئت أطلب العلم ، فقال . . مرحبا بطالب العلم ، إن طالب العلم تحفه الملائكة بأجنحتها ، ثم يركب بعضهم بعضاً حتى يبلغوا السماء الدنيا من محبتهم لما يطلب[22] . وعن الصحابي الثقة وأحفظ الناس للحديث أبي هريرة رضي الله عنه ، أن النبيّ - ﷺ - قال . . أفضل الصدقة أن يتعلم المرء المسلم علماً ثم يعلمه أخاه المسلم[23] .

وفي القرآن الكريم بيان شاف لمنزلة العلم وقدر العلماء ، وانذار للذين يخفون العلم ويضنون به ؛ قال جل من قائل . . ﴿ إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعدما بيناه للناس في الكتاب أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون ﴾[24] .

هذه جملة من العوامل التي تآزرت لتمكُّن للثقافة الأصيلة في البلاد التي عمرها الإسلام ، إنها ثقافة القرآن التي كانت من وراء الفتح تدفعه وتستعجله ، وتسدد على الدرب السّوى خطاه ، قد حمل أعباء نشرها عصبة من أهل الإيمان ، غير عابثين بما يعترض سبيلهم من عقبات ، حتى تسنى لهم زرع بذورها وترسيخ قيمها في

(19) ابن هشام ، السيرة النبوية ، 2/594-595 .
(20) شوقي ضيف ، المرجع السابق ، 36 .
(21) محمد كرد علي ، المرجع السابق ، 1/169 .
(22 ، 23) المنذري ، الترغيب والترهيب من الحديث الشريف ، 1/95 ، 98 .
(24) محمد فؤاد عبد الباقي ، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن ، (آية 143 البقرة) .

المجتمعات الإسلامية المختلفة الأمكنة المتنوعة الأجناس ، وذلك أداء للأمانة التي حملوها ورغبة في حبّ الخير للناس جميعاً ، لا جرم وقد شاءت قدرته تعالى أن يكونوا أمة وسطا فكانوا شهداء على الناس وكان الرسول عليهم شهيداً[25] .



(25) محمد فؤاد عبد الباقي ، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن ، (آية 195 البقرة) .

التيارات الفلسفية وعلاقتها بالصراع على الحكم بين المسلمين

الأستاذ
مهدي مفتاح امبيرش

أراني في البداية مضطرا إلى الاعتراف بأن كتابة مقال يغطي هذا العنوان فيه من التوسع ما قد يسبب قصوراً أو تقصيرا قد يذهب بكثير من مستلزمات البحث العلمي والتي من أولى أساساتها الوضوح والدقة. فالتيارات الفلسفية (الكلامية) التي عصفت رياحها الهوجاء ولا تزال بعقول المسلمين تملك عليهم تفكيرهم وجوارحهم، وتنغص راحتهم، وتقض مضاجعهم، هذه التيارات رغم ما كتب عنها من كتب، وألف حولها من مراجع وبحوث لا تزال في حاجة إلى أكثر من مرجع وكتاب وبحث بحيث تظل مهمة مقال كهذا مهمة شاقة وكل ما أطمح إليه أن يثير

جملة من القضايا تنال قبولا أو رفضا وفي الحالين يكون المقال قد استوفى حقه وأدى مهمته.

هل هناك فلسفة إسلامية؟

هذه قضية لا أدعي أنني أول من يطرحها ولا آخر من يثيرها، فقد كتبت عدة كتب بين دفاع عن الفلسفة واعتبارها من صلب العقيدة الاسلامية، وبين رفض لها واعتبارها بدعة يجب محاربتها ويمكن أن أشير في هذا الخصوص إلى كتابين معروفين لدينا وهما (كتاب تهافت الفلاسفة) لأبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي «بتشديد الزاي على أحد الروايتين) والذي حاول فيه مهاجمة الفلاسفة وطرائقهم وما فيها حسب رأيه «من خداع وتلبيس وتحقيق وتجن » وبأنهم «يحكمون بظن وتخمين، من غير تحقيق ويقين، ويستدلون على صدق علومهم الإلهية بظهور العلوم الحسابية والمنطقية، ويستدرجون به ضعفاء العقول»[1] بالإضافة إلى كتابه (مقاصد الفلاسفة) والذي لا يخرج عن هذا الاتجاه.

وكتاب (تهافت التهافت) لأبي الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد، الذي رد به على المسائل العشرين التي حمل بها الغزالي على الفلاسفة (ونقض أكثر ما قاله فيها، مدافعا عن الفلسفة والفلاسفة، ومبرئا لهم من جميع التهم التي رماهم الغزالي بها، وبالتالي مبينا لنا موقفه منها»[2] ولا اعتقد أن ما قاله الغزّالي، وما رد به ابن رشد يكاف المرء لطرح هذه القضية من جديد خاصة وأن أمثال هذه المقالات إنما كتبت من قبيل الفعْل ورد الفعل والتحامل الذي قد يذهب بكثير من موضوعية البحث ومصداقية الموقف. ولا يهمنا هنا أن نسير على وتيرة الغزّالي أو ابن رشد في عرض مسائل التفكير وفي دحض التهم ومحاولة التبرير ولكن أرى أن تطرح القضية بشكل جديد يتضمن نقطتين الأولى ما تعودنا من فصول الدراسة وفي كتابات كتابنا ومؤرخينا في اعطاء هوية للفلسفة والتفكير الفلسفي كأن يقولون مثلا الفلسفة اليونانية، والفلسفة الهندية، والفارسية، والاسلامية أما الثانية فهي عقد مقارنة بين الحقيقة القرآنية، وما يسمى بالحقيقة الفلسفية وتوضيح المنهج القرآني في الوصول إلى الحقيقة.

---

(1) د. محمد عبدالرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الاسلامية، ص 663.
(2) مرحبا، المرجع السابق، 751.

وفي النقطة الأولى فإنني أتعرض بإيجاز إلى التفكير الفلسفي بعامة غايته ومناهجه ومراحل نمو ونكوص هذا التفكير توطئة لمعالجة النقطة الثانية. وعلى الجملة يمكن القول بأن التفكير الفلسفي قديم قدم الإنسان المتفلسف ذاته، أي أن التأريخ الذي يمكن لنا إعطاؤه لبداية التأريخ الفلسفي هو تأريخ بداية الإنسان على وجه الأرض، بل قد لا أجدني مبالغا إذا تقدمت بهذا التأريخ إلى قبيل هبوط آدم وزوجه. أوليست قصة آدم وزوجه والشجرة التي يتناولها القرآن في أكثر من موضع ورغبة آدم في معرفة سر الشجرة المحرمة إلا مظهرا من مظاهر التفلسف وبداية من بدايات محاولة الوصول إلى المعرفة، هذه المحاولة التي لم تغير فقط مكان آدم ليهبط من الجنة إلى الأرض، بل رسمت ملامح التأريخ الإنساني الذي يحتدم فيه الجدل والنقاش من محاولة للفهم والمعرفة إلى صراع دموي تسل فيه السيوف وتراق فيه الدماء، وتزهق فيه الأرواح ليتحول بعضنا عدواً لبعض كلّ يحاول أن يدعي أن الحقيقة هي ما يدعو إليها، وكأن الحقيقة حقيقتان بل ربما حقائق بعدد رؤ وسنا ولا غرو فالانسان كما يقول عنه خالقه في سورة الكهف ﴿ . . . أكثر شيء جدلا﴾.

فالفلسفة إذن ديدن إنساني، وفطرة فطر الله الناس عليها لا يمكن لأوارها أن يخبو إلا إذا عاد الناس إلى الشريعة التي تهدي إلى الذي هو أقوم. وهي بحكم هذه الإنسانية لا يمكن أن تعترف بإقليم معين، أو تقر هوية بعينها، أو تخص معتقداً وثقافة دون غيرها بل هي «أشبه بنهر انساني متدفق دائماً بدايته بداية الإنسان ونهايته انتهاؤه وإذا كان للإقليم، أو الجنس، أو العقيدة والثقافة من أثر فهو الأثر الذي يتركه الينبوع الذي يتفجر وسط هذا النهر ليزيده زخماً واندفاعاً ولكنه يظل مع ذلك لا يدرك إلا من خلال هذا المجرى الإنساني العظيم»[3].

إن القول بأن تأريخ بداية الفلسفة كانت عند اليونانيين أو عند غيرهم، أو القول بفلسفة إسلامية أو مسيحية ونحوها فضلاً عمّا فيه من مبالغة وتحامل فهو جهل بطبيعة الفلسفة أو قل بطبيعة الإنسان المجادل المتفلسف أصلا. ولا يمكن أن يخدعنا مصطلح الفلسفة باعتباره مصطلحا يونانياً عن حب الحكمة، والرغبة في المعرفة ذلك أن حب الحكمة والرغبة في المعرفة لم يخص الله بها قوماً دون غيرهم، ولا عصراً دون سواه.

---

(3) كاتب المقالة، من كتاب (نحو الانسان الكامل) تحت الطبع، ص 3.

فالفلسفة كما يقول الدكتور مرحبا «تملأ دروبنا وتتخلل جوانب حياتنا وتوجه جميع أعمالنا حتى لنجد في أقوال الناس وأفعالهم مواقف فلسفية واضحة أو كامنة فكل ما حولنا يدفعنا إلى اتخاذ مواقف معينة من الله، **والكون، والحياة، والناس،** وهذه الأمور التي يجب أن نحدد موقفنا منها وإن كان فيها ما لا يمت إلى العالم المادي بصلة فإنها تدخل في صميم المعضلة الإنسانية الكبرى، فلا يستطيع إنسان، أي إنسان، أن يظل غريباً عنها غير مبال بها، إلا إذا تنكر لانسانيته وتخلى عن طبيعته، ماذا أقول! بل إننا إذا رفضنا أن نحدد موقفنا فيها فهذا الرفض نفسه ينطوي على موقف فلسفي معين»[4].

وإذا كان الدكتور محمد عبدالرحمن مرحبا قد أكد ما ذهبنا إليه من إنسانية الفلسفة وعمومها إلى الحد الذي يمكّننا من القول بأن الانسان فيلسوف بطبعه كما نقول مدني بطبعه فإنه قد أشار إلى موضوعات أو مجالات البحث الفلسفي (الله، والكون، والحياة، والناس) أو ما تعودنا اصطلاحاً على تسميته (الموجد، والوجود، والموجودات) وهذه الموضوعات كما ترى وما تفرع عنها كانت ولا تزال تشغل عقول الناس وتملك عليهم جوارحهم.

التفكير الانساني نموه ونكوصه

آثرت استخدام لفظ النمو بدل لفظ التطور والذي جرت العادة على استخدامه في كتابات وحديث الباحثين، ذلك أن لفظ النمو أقرب وأدق إلى تصوير التفكير الانساني ومراحل نمو الإنسانية من تفكير بسيط ساذج، إلى تفكير معقد متفرع وما ينتج عن ذلك من آراء ونظريات وتفسيرات تتراوح هي الأخرى بين السطحية والسذاجة، وبين العمق والنضج. وبين مرحلتي البساطة والتعقيد تمر الانسانية كما يمر الكائن البشري الفرد بمراحل نكوص في التفكير والسلوك قد تعود بهذا المجتمع أو ذاك وهذه النظرية أو تلك إلى ما يشبه مرحلة بدايات التفكير الانساني. أما التطور كمفهوم فلسفي بمعنى انتقال شيء إلى شيء آخر يختلف عنه تماماً فهذا ما لم يحصل في التفكير الانساني ولا في الانسان وإن حاول أصحاب نظرية (النشوء والتطور) التنظير لذلك وإن اجتهد الذين جاروهم في ذلك فقالوا بتطور الأفكار الإنسانية إذ أن أية فكرة وإن بَدَتْ جديدة فهي تضرب بجذورها عميقا في التراث الانساني بحيث

(4) د. مرحبا؛ المرجع السابق، ص 35.

تكون هذه الجدة لا تعدو كونها صياغة للفكر الانساني، أو إضافة إليه.

إن أول ما شغل فكر الإنسان هو هذا الكون وما فيه من ظواهر، وما يحويه من مظاهر دفع الانسان إلى محاولة التفسير التي تحتاج إلى معرفة لاسباب ظواهر الطبيعة من برق، ورعد، وأعاصير، وزلازل. فعل الانسان ذلك بدافع حب الاستطلاع الغريزي تارة، وحب البقاء والذي هو دافع غريزي طوراً، ولما لم تسعفه معارفه الساذجة البسيطة عبد هذه الظواهر إعجاباً بها أو اتقاء لشرها.

ومع ارتقاء التفكير الانساني تجاوز التفكير حدود الماديات «الفيزيقية» التي لم تعد ترضي غروره في المعرفة ولجأ إلى الماورائيات «الميتافيزيقات» فافترض لهذه الظواهر آلهة كإله البرق، وإله الرعد ومنها ظهرت فكرة الآلهة، وتعدد الآلهة. ونكوصاً بتفكيره إلى مرحلة الحس الساذجة لجأ الانسان إلى التجسيد فجعل لهذه الآلهة تماثيل ونصباً وأصناماً ولا زالت الآداب القديمة تزخر بأسماء هذه الآلهة المتعددة والمهرجانات التي كانت تقام لها.

وبتعقد الحياة الاجتماعية وبداية الصراع فقد نما التفكير الانساني وأوجد فكرة آلهة الحرب وإله السلم، وإله الخير، وإله الجمال، وهو نسق تفكيري يعد متقدماً قياساً بالنسق السابق ولا شك أن ظاهرة المرض والموت والحياة هي الأخرى قد شغلت تفكير الانسان كيف يولد، ولماذا يمرض ويموت، وأين يذهب بعد الموت وكلها شكلت أساساً للتفلسف الإنساني ليبدأ ماديا حسيا، وينتقل إلى ما ورائي غيبي.

ومن هنا فإن التفكير المادي الحسي، وكذا التفكير الماورائي الغيبي يعتبران من أبسط أنواع التفكير وأسذجها إذ يبدأ الأول من المادة المحسوسة وينتهي بها لتصبح المادة وسيلته وغايته، وينتقل الثاني في محاولة هروبية تنم عن عجز حيله وتصور معرفته إلى إرجاع كل شيء إلى الغيب محاولاً في وهم أن يريح نفسه اللجوجة من مشقة السؤال ورغبة المعرفة. ولا تزال المدرسة المادية، والمدرسة الروحية بطرائق تفكيرهما وآرائهما وإن زادت مع الزمن ونمو الانسان تفرعاً وتعقداً مستمرتين إلى الآن وما النظرية الماركسية وتفسيرها المادي لكل شيء بما في ذلك التأريخ الانساني، وكذلك الطرق والمذاهب الصوفية الغيبية وإن اختلفت أسماؤها أومواقعها، خير شاهد على نكوص الانسان وعودته من حيث بدأ.

على أنه يجب القول في عجالة أن مدرسة أخرى في التفكير قد ذهبت بالعقل إلى

أبعد من مداه وأقصد بها المدرسة العقلية حيث رفض اتباعها التفسير المادي، وكذا التفسير الروحي، ولم يعد العقل عندهم وسيلة للتمييز بين المعارف بل معياراً تقاس به حقيقة كل شيء وحتى إن عجز العقل عن تفسير شيء ما فإن هؤلاء لا يمكن أن يعترفوا بالقصور العقلي والذي هو في أغلب الأحيان قصور طبيعي بحكم كونه عقلاً بشرياً بل نجدهم يحاولون تأويل كل ذلك لينسجم مع العقل حسب رأيهم.

ولولا أن يطول بنا الحديث لعرضنا لنماذج من تلاميذ هذه المدارس باختلاف البيئات والعصور والعقائد لنجد أن نسقهم الفكري وكذا نتائجهم واحدة وإن اختلفت اسماؤ هم وتباينت معتقداتهم، وتنوعت بيئاتهم.

الحقيقة القرآنية و(الحقيقة الفلسفية)

لا يظنن ظان أنني بهذا العنوان أحاول أن أجعل الحقيقة حقيقتين، حقيقة قرآنية وأخرى فلسفية، فما إلى هذا قصدت، ذلك أن الحقيقة واحدة ولكنني أحاول أن أعقد مقارنة بين المنهج القرآني في الوصول إلى الحقيقة والمنهج الذي تدعي الفلسفة أو قل المدارس الفلسفية التزامه ليوصلها إليها إذ إن معرفة خصائص المنهج القرآني ضروري في اعتقادي لتوضيح ما إذا كانت هناك فلسفة إسلامية أو بالاحرى مدى انسجام المنهج الفلسفي البشري مع المنهج القرآني الإلهي.

وبالنسبة للمؤمنين بالقرآن والمدركين لحقائقه البينة لا شك يدركون أنه لا مجال للمقارنة بين منهج يرسمه الخالق للمخلوق وهو أدرى بما خلق قدرة واستطاعة، وبين منهج يرسمه الانسان المحدود الذي يجهل الكثير الكثير عن نفسه ناهيك عمن سواه.

ولكن لغيرهم لا بد من توضيح هذا المنهج القرآني الكامل في مقابل المنهج الفلسفي الانساني الجزئي وبذلك لا أقع فيما وقع فيه الآخرون من محاولة التوفيق والملاءمة إذ لا يمكن أن يوفق بين الجزء والكل إلا بوضع الجزء موضعه من الكل، أما محاولة تطويع المنهج القراني للمنهج الفلسفي أو الكل للجزء، فهي محاولة اثبتت فشلها ودلت في كثير من الأحيان على ضعف أصحابها وعدم قدرتهم على الجهر بالحقيقة ناهيك عن تنصيب أنفسهم حماة لها ومدافعين عنها.

إن المناهج الفلسفية كما أوضحت لا تخرج في معظمها عن ثلاث:

المنهج المادي، والمنهج العقلي، والمنهج الروحي، حيث يرى تلاميذ المنهج الأول أن لا حقيقة إلا المادة وإن ما عدا المادة وهم، بينما يرفض الذين يلونهم أن تكون المادة حقيقة، وأن الحقيقة لا بد أن تكون عقلية فإذا ما جابهت المادة في عالمها الحس وصيرورتها الظاهرية رأيهم رفضوا ذلك وإن اضطروا إلى اختلاق عالم المثل الذي هو عالم الحقيقة لديهم وتكذيب كل ما تقع عليهم حواسهم وفي عالم المثل الديمومة والثبات في مواجهة الصيرورة والتحول.

أما الروحيون فإنهم يرفضون هذه وتلك ويهربون إلى عالم الروح، عالم الماورائيات، فلا المادة ولا العقل بقادرين على إيصال الانسان إلى المعرفة ومن ثم إلى الحقيقة.

ولكن السؤال هل الحقيقة مادية، أم عقلية، أم روحية وهل تدرك الحقيقة بالحواس، أم بالعقل، أم بالهروب إلى الروح.

وأرى أن أرجىء الإجابة عن هذا السؤال إلى ما بعد استعراض المنهج القرآني في الوصول إلى المعرفة.

فالمعرفة الكاملة الموصلة إلى الحقيقة تحتاج إلى منهج سليم، ووسائل سليمة، هذه الوسائل لا بد من استخدامها استخداماً سليماً في ضوء المنهج السليم وصولاً إلى الحقيقة الكاملة، فالمنهج السليم ضروري الاستخدام يجنب الانسان الفساد والافساد. وتأكيداً على أهمية المنهج دعونا نتصور أنفسنا أمام جهاز جديد حيث يتبادر إلى أذهاننا أولاً وقبل كل شيء الرغبة في معرفة اسم هذا الجهاز، والغاية من استعماله فإذا أردنا التعامل مع هذا الجهاز فإننا نحتاج إلى دليل الاستعمال والذي بدونه يظل استعمال الجهاز أمراً محفوفاً بالخطر الذي قد يدمر الجهاز وربما يذهب بحياتنا.

فإذا الأمر كذلك بالنسبة لجهاز بسيط فكيف الأمر بهذا الوجود وهذه الموجودات التي خلق فيها كل شيء بقدر ودليل التعامل مع الوجود والموجودات هو هذه الشريعة إن القرآن الكريم من خلال الكثير من الآيات لا يهمل الشواهد والأدلة المادية التي تحتاج في إدراكها إلى الحس ولكنه يؤكد أن الوجود المادي ليس كل الحقيقة، ولكنها الجانب المادي من الحقيقة، والذي يكون وسيلته للتعقل الذي نتجاوز به هذا الجانب

المادي يقول الحق تبارك وتعالى في سورة النور رابطاً بين الحواس والعلم ﴿الله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والبصر والافئدة لعلكم تشكرون﴾ كما يؤكد الحق تبارك وتعالى الصلة بين فقد الاستعمال الإنساني للحواس وفقد العقل الذي يوصل الإنسان إلى مرتبة الدواب والتي وإن ملكت حواس هي الأخرى غير أن حواسها لا تمكنها من تجاوز الجانب المادي من الموجودات المادية التي أمامها يقول تعالى في سورة الانفال ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله ورسوله ولا تولوا عنه وأنتم تسمعون 20 ولا تكونوا كالذين قالوا سمعنا وأطعنا وهم لا يسمعون 21 إن شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون ﴾ .

إذن، فاستخدام الحواس استخداما إنسانيا هو الذي يمكننا من استخدام بصيرتنا وعقولنا، ومن هنا كانت الكثير من الآيات الكريمة تضرب أمثلة مادية ثم تكون الحكمة من ضربها لعلنا نعقل ونتدبر ومن هنا كانت الجوانب المادية من الحقيقة مهمة للغالبية التي لا يعقل أكثرها. فالمعجزات التي أمد الله بها الرسل كانت في أغلبها معجزات مادية يتحدى الله بها هؤلاء الذين لا يعقلون حتى إذا أدركوا أنها ليست من صنع البشر أي معجزة لهم أن يأتوا بمثلها فإنهم بذلك يدخلون مرحلة التعقل ثم الايمان بالقوة التي فوق البشر صاحبة هذه المعجزة وهي القوة الإلهية .

فعصا موسى على سبيل المثال معجزة في بلد كثر فيه السحر وعلا شأن السحرة تقع في مواجهة كيد هؤلاء السحرة الذين يلقون بعصيهم وحبالهم بحيث يخدعون عيون البشر الحسية ويسترهبونهم فيخيل إليهم بسحرهم أنها تسعى بينما عصا موسى تتحول حقيقة إلى حية ﴿فإذا هي حية تسعى﴾ وهنا يكونُ التحول في المعجزة على وجه الحقيقة وفي السحر على وجه الخيال ويكون أول المؤمنين بموسى السحرة أنفسهم الذين أدركوا من خلال معرفتهم بالسحر أن ما فعله موسى ليس سحراً ولكنه معجزة إلهية .

وإذا كانت الادلة المادية تقود غير المؤمنين إلى التعقل والايمان فإنها تقود المؤمنين إلى مرحلة أعلى من مرحلة الايمان وهي الطمأنينة ونذكر لذلك شاهداً سؤال إبراهيم ربه أن يريه كيف يحيى الموتى لتكون إجابة إبراهيم عليه السلام على الاستفهام التقريري الإلهي ﴿أولم تؤمن، قال بلى ولكن ليطمئن قلبي﴾ .

وبهذا يضع المنهج القرآني الحواس في موضعها الصحيح ويدعو إلى استخدامها الاستخدام الانساني السليم، وكذلك يحدد مهمة العقل التي تكمن في التدبر والتمييز لتكون مهمة الانسان بعد ذلك الاختيار، أما الاشياء التي تتجاوز الوجود المادي وتكون فوق مقدرة العقل كالروح مثلا فهنا يأمر المنهج القرآني إدراكا من خالق الانسان وقدرته على ترك أمر التفكير في الروح يقول الحق تبارك وتعالى في سورة الاسراء ﴿ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا﴾، إذا فمسألة الروح هذه فوق القدرة البشرية وهي من أمر الله ولا يمكن لعلم الانسان الاحاطة بها.

ومن هنا فإن المنهج القرآني مع إدراكه أن هناك جزءاً في الحقيقة وهو الروح إلا أن هذا الجزء هو فوق قدرة البشر على إدراكه. وتكون الحقيقة التي تقدمها المعرفة حسب المنهج القرآني حقيقة كاملة بخلاف جزئية الحقيقة كما تقدمها المناهج الفلسفية التي تعتقد الوصول إلى الحقيقة في حين أنها لا تملك إلا جزءاً من الحقيقة.

إن اصحاب هذه المناهج تماما كالذين يقفون حول مبنى كل جدار فيه مطلي بلون مختلف حيث يعتقد كل شخص أن المبنى كله مطلي بنفس لون الجدار الذي يراه أمامه بينما حقيقة لون المبنى لا يدركها إلا من يرى الجدران جميعها أي من يدرك الحقيقة كاملة.

وإذا كانت الحقيقة مكتملة الجوانب فإنها بذلك تتجاوز جزئية المكان وجزئية الزمان والانسان لتصبح الحقيقة القرآنية صالحة لكل مكان وزمان وإنسان.

وهنا لا بد من الإشارة إلى خطأ كثيرا ما يقع فيه الكتاب والمتحدثون بدافع الحماس والدفاع عن القرآن حيث يقولون إن الإسلام دين عصري والحقيقة أن الاسلام لا يمكن وصفه بالعصرية أو التقدمية أو السلفية أو الواقعية فالتقدمية، والسلفية والواقعية ليست سوى مصطلحات يوصف بها البشر وتوصف بها المواقف كأن نقول هذا موقف سلفي لأنه يريد أن يسحب تجربة الماضي على واقع الحاضر ومثله قولنا بالتقدمية وغيرها وقد يوصف بها الانسان بحسب هذا الموقف فنقول هذا إنسان تقدمي، أو سلفي (رجعي) أو تقدمي. أما الحقيقة فلا يمكن أن توصف بالتقدمية أو الرجعية أو السلفية.

لماذا التيارات الفلسفية

في المجتمعات الاسلامية

وإذا كان المنهج القرآني يتجاوز المناهج الفلسفية الجزئية وكذا الحقيقة القرآنية تتجاوز ما يسمى بالحقيقة الفلسفية الجزئية هي الأخرى بالضرورة، إذن لماذا عصفت هذه التيارات الفلسفية بعقول المسلمين ولا تزال؟

يبرر أنصار هذه التيارات الفلسفية تبني مجموعة من المسلمين (الفلاسفة) لنظريات وآراء فلسفية ومحاولة تطويعها وإلباسها الثوب الاسلامي شكليا بعدة أسباب، لعل أهمها كما يقول رمزي نجار في كتابه (الفلسفة العربية عبر التاريخ) «إن هذا العلم (ويقصد به علم الكلامة أو الفلسفة) نشأ كضرورة مستجدة حاول به المسلمون أن يدافعوا عن دينهم بعد أن احتكوا بالحضارات التي إفتتحوها فأحسوا بنقص في فن المدافعة عن دينهم فكان أن اطلعوا على منطق أرسطو بعد حركة الترجمة، وبحثوا فلسفيا في دينهم قصد الموافقة والمهاجمة في آن واحد»[5] .

فالفلسفة تمّ احتضانها كما يقول الاستاذ النجار دفاعاً عن الاسلام في مواجهة أعدائه، غير أن هذا المبرر وغيره من المبررات لا ينهض وحده سبباً لهذا النقل وهذا التوفيق، ولعل السبب الرئيس هو ما أورده الدكتور ماجد فخري حيث يرى أن «هذه الأحزاب الدينية السياسية. . . يبدو أنها اكتسبت زخماً جديداً بتسرب الفلسفة (اليونانية) إلى العرب في غضون القرنين الثامن والتاسع، فالفقهاء والمحدثون الأولون مع تمسكهم الصريح بحرفية النص، لم يفتهم إجمالا أن يلحظوا المفارقات المنطقية الواضحة ما بين النص المنزّل، ومشاكل التفسير والتنسيق التي اضطروا إلى إثارتها، ومع ذلك فالظاهر أن الفرق الكلامية لم تأخذ بالتبلور إلا عندما تجاوز الاشكال لطائف التأويلات اللفظية والتحليلات اللغوية فراح من ثم أنصار الآراء الكلامية المتضاربة يشتبكون في مناقشات عقائدية دقيقة، ثم إن العوامل السياسية، والمؤثرات اليهودية والمسيحية كانت على ما يبدو بالاضافة إلى الفلسفة اليونانية أعظم القوى الفاعلة في تصعيد هذا الاتجاه الفكري»[6].

---

(5) رمزي نجّار، الفلسفة العربية عبر التاريخ، ص 81.

(6) د. ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الاسلامية، ص 77.

والذي يهمنا في ما أورده الدكتور ماجد هو الربط بين الصراع السياسي والفرق والمذاهب السياسية المرتدية رداء الدين وبين الأخذ بالنظريات والآراء الفلسفيـة من اجل الذود لا عن الإسلام وشريعته القرآنية فذلك لم يكن إلا ظاهريا بـل في أغلب الأحيان الدفاع عن هذه الأحزاب والتنظيمات السياسيـة التي اتخذت شكـل الفرق والمذاهب وما تفرع عنها .

ويمكن أن نضيف سبباً سياسياً آخر وهو رغبة بعض الحكام خلق معارك كلامية جانبية بقصد إلهاء الناس وصرفهم عن التفكير في مشاكلهم اليومية أي خلق معارك وهمية بدل المعارك الحقيقية وربما شارك بعض هؤلاء الحكام في هذه المعارك، وجميعنا يذكر تبني المأمون لآراء المعتزلة والقول بخلق القرآن وما تعرض لـه الرافضـون لهذا الرأي من الفقهاء والعلماء من اضطهاد وفتنة.

كما يمكن لنا كذلك إضافة عامل اجتماعي وهو رغبة الشعوب غير العربية والتي أدخلت في جسد الدولة الاصطناعية (الاسلامية) رغبة هذه الشعوب في إظهار أن لها تاريخا حافلا وتراثاً يعتزون به وذلك تعـويض عن الوضع الجـديد الـذي ترتب عن وجودهم داخل هذه الدولة الاسلامية الشكل ، العربية الجوهر.

كما لا ننسى أن بعض هؤلاء وخاصة أصحاب المواقف المضادة لـلاسلام قـد حاول وعن قصد نشر الاراء والافكار التي من شأنها أن تثير الخلاف والشقاق والفتنة وتبعث على البلبلة والشك وقد أورد الشهرستاني في كتابه الملل والنحل أسـماء بعض هؤلاء وخاصة من اليهود.

كما يمكن لنا أن نضيف كـذلك دور حـركة الترجمة والتي بـدأت منذ العصـر الاموي وازدادت اتساعاً في العصر العباسي وخاصة ماتعورف عليه بالعصر العباسي الأول حيث تمكن المترجمون وكلهم تقريبا من غير العرب من تولي مهمة التـرجمة من اللغات الفارسية واليونانية، والسريانية إلى العربية، ولا بد أن نشير هنا إلى أن أغلب الاعـلام التي اصطلح عـلى تعريفهم بـالفـلاسفـة المسلمـين من أمثـال ابن سينـا، والفارابي، والرازي، هم غير عرب، وحتى العرب من أمثال الكندي فإننا نجد تأثره الواضح بما تـرجم إلى العربية من آثار فلاسفة اليونان.

العلاقة بين الآراء الفلسفية
ومواقف الفرق والمذاهب السياسية

المعروف تاريخياً أن الشيعة، وكذلك الخوارج، والمعتزلة، والمرجئة والسنة، قد نمت كحركات سياسية في جو الصراع الدموي على الحكم بين علي ومعاوية وما تمخض عنه من مضاعفات وتصدعات خطيرة لا زالت آثارها إلى اليوم وقد برزت جملة من القضايا التي ولّدها هذا الصراع كانت فيها مساجلات ومجادلات لا تقل خطرا وتأثيرا عن المساجلات التي كانت تجري في المعارك التي دارت رحاها بين الاحزاب المتصارعة، وكما حاول أصحاب كل فرقة الدفاع عن رأيها وسلامة موقفها في الصراع الدائر بين معاوية وعلي والتحكيم وما تلاه من أحداث فقد أصبحت المعارك الكلامية هي الأخرى سلاحاً جديدا لهذه الاحزاب يحاول كل واحد منهم جذب أكبر قدر من الاتباع أي أصبحت الآراء الكلامية أشبه ما تكون بالدعاية والاعلام الحزبي في عصرنا الحاضر ولا شك أن التسلح بالآراء والنظريات الفلسفية بما فيه ذات الأساس غير الديني ضرورة، سواء منهجاً أو محتوى، يتسلح به هؤلاء النفر ضد معارضيهم من جماعة الفريق السياسي المعارض.

ولعل أهم القضايا الكلامية التي بدأ الصراع حولها كما يقول الدكتور محمد علي أبو ريان (أ) الله وصفاته (ب) كلام الله (جـ) التشبيه (د) التجسيم (هـ) الفعل الانساني بالاضافة إلى عدة مسائل أخرى[7].

ولا شك أن للمعتزلة بصفتهم أصحاب المنهج العقلي آراء في هذه القضايا تخالف آراء الأشاعرة الذين كانوا في الأصل معتزلة في تبني موقف حزب السنة، وكذلك تخالف موقف الجبرية وكذلك الخوارج،وعلى سبيل المثال نورد رأي هؤلاء فيما يتعلق بالفعل الانساني وذلك لما له من علاقة بالصراع الذي دار بين علي ومعاوية وفي محاولة كل طرف وضع المسؤولية على الطرف الآخر فيما أريق من دماء وأزهق من أرواح وهو ما عرف تحت حكم الدين في مرتكب الكبائر.

فالجبرية يرون بأن الله خالق أفعال العباد، وبأن الفرد لا قدرة له على إحداث الفعل والكسب وقد لاقى هذا الرأى هوى لدى الحكام الأمويين حيث استفادوا منه

---

(7) د. علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام، 202 ـ 208.

في إعطاء الشرعية لكيانهم السياسي باعتباره إرادة ومشيئة إلهية من يعارضهـا فكأنمـا يعارض مشيئة الله، أما الخوارج فمع إقرارهم بمسؤولية الانسان على فعله فقد قالوا بتكفير مرتكب الكبائر (وإن المسلم الذي يرتكب كبيرة سياسية كانت أم غير سياسية يصبح خارجا عن الدين فإذا كان مرتكبها هو الخليفة جاز شرعاً خلعه أو قتله على أساس أنه كافر)[8] أما المعتزلة فمع قولهم بأن الانسان يختار أفعاله إلا أنهم قالوا كذلك بالمنزلة بين المنزلتين بالنسبة لمرتكب الكبيرة أي في منزلة بين المؤمن والكافر أما الأشاعرة «فقد رفضوا موقف الجبريين القائلين بأن الله خالق أفعال العباد وكذلك موقف المعتزلة بأن العباد خالقون لأفعالهم لأنهم نسبوا الخلق إلى من لا يعلم حقيقة ما يخلق من الحركات فالانسان لا يعلم بدقائق حركة يده المتقنة ولهذا فهو ليس فاعلها بل أن لها فاعلاً محكماً متقنا هو الله.. وقد سمى الأشاعرة عمل الله أي اتقان الفعل والاستطاعة خلقاً وإيجاداً واختراعاً، أما عمل العبد، أي الارادة فقد سموه كسبا مصداقا لقوله تعالى ﴿كل امرىء بما كسب رهين﴾[9].

وإذا كانت آراء هذه الفرق تمثل بدايات (علم الكلام) أو (الفلسفة) التي ترعرعت في ظل الصراع السياسي على الحكم فإنه مع اتساع حركة الترجمة والاسباب التي تم ذكرها وغيرها من الاسباب أصبحت الحاجة ملحة إلى التوسع في هذه الآراء والتفريعات ومحاولة إيجاد شبه مذهب كلامي متكامل له رأيه في قضايا الوجود، والموجودات، والموجد، وقد ظهر ذلك واضحا في جهود الكندي، والفارابي، وابن سينا، والغزالي حيث تبنى الثلاثة الأولون المنهج الافلاطوني والارسطوي في محاولة التوفيق بينهما من جهة ومحاولة التوفيق بين آرائهما (والاسلام) من جهة أخرى وإن ظلت محاولاتهم في أغلبها لا تعدو كونها آراء أفلاطون وأرسطو مضافاً إليها آراء أفلوطين وغيرهم من المفكرين الذين حاولوا التوفيق بين تعاليم الانجيل وفلسفة هؤلاء الفلاسفة وحتى الغزالي رغم موقفه الحاد من الفلسفة وهجومه على الفلاسفة إلا أنه لم يخرج في اسلوب هجومه عن اسلوب هؤلاء المتكلمين الذين حاول أن يهدم منهجهم العقلي[10]، ورغم أنه حاول أن يقدم المعرفة الصوفية في مقابل المعارف الوهمية الحسية والعقلية إلاّ أن نظرية الفيض التي قال بها لا تكاد تخرج عن فكرة

(8) ماجد فخري، المرجع السابق، 72.

(9) ابو ريان، المرجع السابق، 207.

(10) ابو ريان، المرجع السابق، 377.

الجدل الصاعد والهابط التي قال بها افلاطون والتي أضاف لها أفلوطين النفحة المسيحية وتبناها الكندي، والفارابي، وابن سينا، وإن كان ثمة من فرق فهو ما أورده الاستاذ ب. ج. دي بور في كتابه تاريخ الفلسفة في الاسلام مقارناً بين الغـزّالي وغيره من الفلاسفة العقليين بأنه «أدرك المسألة الدينية أعمق مما أدركها فلاسفة عصره فقد كان هؤلاء الفلاسفة عقليين شأنهم شأن أسلافهم اليونان، فاعتبروا مقررات الدين ثمرة للقوة المتخيلة من جانب الشارع. . . يعارض الغزّالي هذا الرأي بأن يبين أن الدين ذوق وتجربة من جانب القلب والروح وليس مجرد أحكام شرعية أو عقائد تلقى »[11].

وهكذا أكون قد إستوفيت جزءاً من القضايا التي رأيت ضرورة إثارتها من خلال هذه المقالة والتي وصلت في خلاصتها إلى أن الفلسفة هي تراث إنساني عام لا يمكن أن ينسب لقوم دون سواهم ولا لعقيدة دون غيرها، وأن الفلسفة من خلال مناهجها لا يمكن أن توصل إلى المعرفة الشاملة وذلك لمحدودية الانسان المتفلسف الذي لم يؤت من العلم إلا قليلا، وأن المنهج القرآني هو وحده الذي يمكن أن يوصل إلى هذه المعرفة الشاملة كما أن الحقيقة التي يقدمها القرآن هي وحدها الحقيقة الكاملة التي تصلح لكل مكان وزمان، وانسان، بالاضافة إلى أن التيارات الفلسفية في المجتمعات الاسلامية قد نشأت نتيجة للصراع السياسي وظهور الفرق والمذاهب، وما سببه إتساع الدولة الاصطناعية الاسلامية الشكل العربية الادارة من دخول عناصر وقوميات غير عربية لم يؤثر فقط في تسيير البلاط الحاكم بل في عقول وقلوب العرب المسلمين بما نقلوه من آراء وأذاعوه من أفكار بحسن نية أو بسوء طوية.

بقيت قضية أخيرة أطرحها في شكل اقتراح وهو أن يدرس الكندي والفارابي، وابن سينا، والغزالي ومن سواهم كما تتم دراسة سقراط، وأفلاطون، وأرسطو، وفيلون، وأفلوطين وغيرهم كمناهج ومدارس فلسفية موضحة أوجه التقارب والتشابه وتظل المسائل الدينية التي طرحت والقضايا الخاصة التي تم تناولها نتاجاً لهذا الموقف الفلسفي أو ذاك وليس سبباً له .

---

(11) ت. ج. دي بور، تاريخ الفلسفة في الاسلام. ص 355.

المصادر

أولا: المصدر ـ القرآن الكريم

ثانيا: المراجع:

1 ـ دي بور، ت، ج، تاريخ الفلسفة في الاسلام، دار النهضة العربية، بيروت، 1981 .

2 ـ رمزي نجار، الفلسفة العربية عبر التاريخ، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1979 .

3 ـ ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الاسلامية، ترجمة كمال اليازجي، الدار المتحدة، بيروت، 1979 .

4 ـ محمد عبدالرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية، منشورات عويدات، بيروت، 1983 .

5 ـ محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام، دار النهضة العربية، بيروت 1976 .



الإسلام وأصول تشريعه التي تحدد ذاتيته، ومفهوم العدل فيه، وطبيعة هدفه العام

الدكتور
محمد فتحي الدريني

تمهيد في فلسفة التشريع الاسلامي :

المنهجُ العلميُّ الذي يجب اتخاذُه أساساً في الاجتهاد التشريعي :

قبل أن نتناوَلَ هذا الموضوعَ الهام بالبحث والاستدلال أُصوليا ، ينبغي أن نُحَدِّدَ « طبيعة المنهج العلمي » الذي ينبغي اتخاذُهُ أساساً فيه ، إذْ لا بَحْثَ بلا منهج ، ضماناً لسلامة النتائج المنطقية والعلمية المترتبة عليه ، وعِصْمةً للفكر من الوقوع في التناقض بين ماهية هذا المنهج المُتَّخَذ ، وبين طبيعةِ المادة المدروسة ، إذْ من المقرر منطقياً ، أن المنهج العلمي لدراسة مادةٍ ما ، ينبغي أن يكون مشتقا من طبيعتها .

اتخاذُ بعض فقهاء القانون الوضعي المعاصرين[1] منهجا ماديا محسوسا ، قوامه المشاهدة والتجربة في الاجتهاد التشريعي ، لا يتفق وطبيعة التشريع .

---

(1) أُصول القوانين ـ ص 61 وما يليها ـ للاستاذ الدكتور عبدالرزاق السنهوري والدكتور حشمت أبو ستيت ـ أصول القانون ـ ص 158 وص 543 ـ للدكتور حسن كيره .

تـذهب بعضُ الفلسفات القـانونيـة الى أن المنهج الـذي يجب أن يُصطنـع في البحث والاجتهـاد التشريعي والفقهي ، هـو أُسلوب المشاهـدة والتجربـة ، رَصْداً للظواهر الاجتماعية ، باعتبار أنَّ القانون نفسه ، ليس الا ظـاهرةً اجتمـاعية ، ممـا يُشعر بقياس المنهج العلمي في البحث التشريعي على المنهج المتخـذ في بحث العلوم الطبيعية ، كالفيزيـاء والكيمياء ، سـواءً بسواء ، فيؤول الأمـر حتما الى الجمـع بين مادتين مختلفتين طبيعةً ودوراً ، وهدفاً ، وهو ما ترفضه أُصول مناهج البحث العلمي التي قامت على أساس إفراد كلّ مادةٍ بمنهج خاص ، يشتق من طبيعتها .

هذا ، والعلوم الطبيعية إذا كانت ماهيتها تقتضي أن يخضع البحث والنظر فيها لقانون « السببية » الذي لا يتخلَّف فيـه المسبَّبُ عن السبب الذي أحـدثه ، تـلازماً واقعياً لا انفكاك له ، بمقتضى سنة كونية ثابتة لا تجد لها تبديلا ، وأن البحث فيها لا يعدو أن يكون جُهداً فكريّاً متعمَّقاً للكشف عن هذا الواقع القائم ، لا لابتداع سُنَنٍ أو علاقات جديدة لم تكن قائمة من قبل ، مما يقتضي بالضرورة إتخاذ منهج « المشاهدة والتجربة » في المختبرات العلمية ، رَصْداً لظواهر طبيعية واقعية تنتجها سُنَنٌ ثابتة ، كما ذكرنا ، ليتمكَّن الباحث من اشتقاق قواعد علمية كلية ثابتـة ، طرداً وعكسـا ، تحكُمُ جزئيات موضوعِهـا ، دون تخلُّف لأيٍّ منها ، إذ المسبَّب لا يزايل السبب الذي أحدثه ، كما نَوَّهنا ، أقول : إذا كانَ الأمرُ كذلك في العلوم الطبيعية ، فإنَّ التشريع من طبيعـة أُخرى لا تقتضي ذلـك إطلاقـاً ، إذْ لا يتَّسق معها ، بـل يرفُضُـه ، لسبب بسيط ، هو أنَّ هذا المنهج المادّي المحسوس ، يعتمد أُموراً واقعيةً يرصُدُها ، إقامـةً للتشريع على اساسها ، دون تغيير أو تقويم أو توجيه ، أو تحديد لغايات مرسومة ، فكان لذلـك منهجا « تقـريريـا » محضاً ، تفقـد فيه المثـلُ العليا ، والقِيَمُ الانسـانية والمبادىءُ الخُلُقية دورَها في التوجيه ، بل تفقد وجودَها أصلاً ، وهو ما لا يتفق وطبيعةَ التشريع ووظيفَتُه في الحياة الانسانية ، وهذا ، إنْ جاز في بعض التشريعات ، فإنه لا يتأَتَّى في التشريع الاسلامي بوجه خاص .

على أنَّ ما نُقَرِّرُهُ هنا ليس مجردَ لوازم عقلية منطقية للمنهج المادي المجرد القائم على المشاهدة والتجربة ، نستنتجها استنتاجاً ، بل هو ما صرح به أنصار هذا المنهج من مثل العميد « ديجي » حيث يرى ضرورةَ استبعاد أنْ يكون للمثل العليا ، والقيم الانسانية دورٌ في التقنين .

التشريع محكوم عليه بقانون الغاية ، فكان عِلْماً تقويميا لا تقريريا .

هذا ، ومما يؤكد آختلاف المادتين طبيعةً ودوراً ، وهدفاً ، أن التشريع ـ كما هو معلوم ـ بحكم كونه ظواهر إراداتِ المكلفين ، وما تتجه إليه من غايات تستهدف تحقيقها ، مما يعود إلى مصالحهم الذاتية المباشرة والحالَّة ، عن طريق ممارستهم لما مُنحوا من حقوق وحريات عامة ، فتغدو تلك « الغايات » المنشودة بعد تنفيذها ، أوضاعا إقتصادية أو اجتماعية أو سياسية قائمة ، فإن هذا كلَّه يتضح في التشريع الاسلامي بصورةٍ أتمَّ وأوضح ، وذلك على الوجه التالي :

من المقرر إجماعاً ، أنَّ الحقوق والحريات « منشؤُها الحكم الشرعي » الذي يَتَّجِهُ الخطابُ فيه إلى المكلَّف ، وقد عرَّفَ الأُصوليون « الحكم الشرعي » بأنه : خطاب الله تعالى المتعلِّق بأفعال المكلفين ومن المعلوم بالضرورة، أنَّ الفعل الذي يتعلق به الحكم ، ايجاباً أو سلباً ، هو ظاهرةٌ إراديَّةٌ في المقام الأول ، بلا مراء ، إذ التكليف يستلزم الارادةَ للتنفيذ فعلاً ، فلا تنفيذ ولا إمتثال بلا ارادة حرة مختارة واعية قاصدة ، ليتمَّ الإبتلاءُ والجزاء عدلاً ، وإلا كانت الارادةُ مُفْرَغَةً من محتواها ، وهذا الفعل الارادي الذي نُفِّذَ امتثالاً وطواعيةً ، مُغَيّا بغاية مرسومة ومحددة شرعا هو مكلف بالاتجاه إليها إبَّان تَصَرُّفِهِ ، وتحقيقِها واقعاً ، إذِ الحُكْم وحِكْمَةُ تشريعه ، أو غايتُهُ التي شرع من اجلها ، مقترنان ، نظراً وعملاً ، بل « الحكمةُ » هي أساسُ تشريع الحُكم ، وقوامُ معقوليته ، والا كان الحُكْم الذي يقتضي الفعل او الكفَّ بلا غايةٍ ولا حكمةٍ ، وهذا لا يتصور في تشريع الله ورسوله ، لأن هذا يستلزم العَبَث ، والعَبَثُ لا يُشْرع، لمنافاة ذلك للحكمة الإلهية، فوجب أنْ يكون لكلِّ حكم حكمةٌ أو غايةٌ هي مقصودُ الشرع من أصل تشريعه ، فكانت رُوحَه وملاكَ أمرِهِ ، ومَعْنىٰ معناه ، ومن ثَمَّ لا يجوز بترٌ الحَكم عن حكمته ، انحرافاً عنها ، أو تَنَكُّباً لها ، أو اعتسافا[2] ، بل هو مُحَرَّم قطعاً ، لمناقضة قصد المشرع في تشريعه ، تجد هذا بَيِّناً صريحاً فيما قرره المحققون من الأُصوليين ، من أنَّ قَصْدَ المكلف في العمل ، ينبغي أن يكون موافقاً لقصد الله في التشريع ، حُكْماً ومَقَصِداً معاً ، من مثل الامام الشاطبي حيث يقول : « قَصْدُ الشارع من المكلَّف ، أنْ يَكُونَ قصدُهُ في العمل ، موافقاً

(2) ويرى الإمام الشاطبي والإمام الغزالي، أنَّ حكمة التشريع هي المعنى المُهَيْمن على النص، تُحَدِّد معناه، وَتَرْسُمُ مجالَ تطبيقه ـ راجع مؤلفنا « الفقه المقارن » ص 48 وما يليها ـ شفاءُ الغليل ـ ص 60 ـ للإمام الغزالي .

لقصد الله في التشريع »[3] ويجلّي هذا المعنى وَيُؤَصِّلُهُ في موضع آخر من كتابه الموافقات في أصول الشريعة بقوله : «من ابتغى في تكاليف الشريعة غيرَ ما شُرعت له ، فقد ناقَضَ الشريعةَ ، ومن نَاقَضَ الشريعة ، فَعَمَلُهُ في المناقضةِ باطلٌ ، فما يؤدي إليها باطل »[4] .

ويبيّنُ أنَّ المناقضةَ في « الغاية » هي علَّة الحُكْم بالبطلان ، فكان ذلك دليلا ساطعاً على أنَّ التشريع يَتَّخِذُ من المنهج الغائيِّ بحثاً في موضوعه .

يوضح هذا، بل ويؤكده أيضاً، أنَّ الحكم ببطلان التصرف، للمناقضة، مؤيِّدٌ عمليٌّ لتوجيه الإرادة إلى عدَم التَّسبُّب فيها ، عن طريق النشاط الحيوي في ممارسة الحقوق ، أو الحريات ، بل هو تقويم مؤيِّدٌ بالجزاء التشريعي الذي يُعامل المتصرف فيها بنقيض مقصوده ، وما استهدفه من غاية غير مشروعة ، إذ اعتبر التصرف معدوما حكما، لا يترتب عليه أثرهُ، وإن وُجد حِسّاً، لأن الظواهرَ الارادية إذا لم تكن جاريةً على « سَنَنَ المشروعات » وَوَضْعِها الصحيح ، ظاهراً وباطناً ، شَكْلاً ومعنى ، ارادةً ومقصداً ، لا تُعتبر . ومن هنا رَبَطَ التشريع الاسلامي صِحَّة التصرف ، في جميع وجوه النشاط الانساني ، « بالعناصر الذاتيَّة » للانسان المكلف ، من القصود والبواعث النفسية التي ترمي إلى تحقيق أغراض فعلية في المجتمع ، إنْ في الميدان السياسي أو الاقتصادي أو الاجتماعي ، أو الخلقي أو الديني ، إذ الحكم الذي يتعلق بتصرف ما ، لم يُشْرعْ لذاته ، بل لمعناه ، أو للغاية التي يَسْتَهدفُ تحقيقها ، وإنما الحكمُ وما تَعَلَّق به من تصرف،هو مُجَرَّد وسيلةٍ فحسب ، تستمدُّ هذه الوسيلةُ « قيمتَها التشريعيةَ » واعتبارَها ومشروعيتها ، من تلك الغاية التي شُرعت من أجلها ، جلباً لمصلحة معتبرة ، أو درءاً لمفسدة راجحَة ، إذ الوسيلة تأخذُ حكمَ غايتها ، وتسقط بسقوطها[5]

ـ هذا المؤيد العملي القضائي ، وبسلطان الدولة ، إنما شرع لحماية « ذاتيَّة التشريع » ونظامه العام الذي يستشرف غايات ومقاصدَ أساسية شُرع من أجل

---

(3) الموافقات ـ ج 2 ـ ص 331 ـ للإمام الشاطبي .

(4) المرجع السابق ـ ج 2 ـ ص 333 .

(5) يقول صاحبُ فتح الجليل : الوسيلة لا تشرع عند ظن عدم ترتب المقصود عليها ـ ج 2 ـ ص 102 ـ ص 103 .

تحقيقها، وهو مؤيِّد أيضاً لمنع التسبب في المناقضة إبَّان الكسب والانتفاع، بمقتضى الحقوق أو الحريات الممنوحة للمكلفين ، لما أن هذه « المناقضة » تأتي على مقاصد التشريع هدماً وإبطالا ، إذ القصد غير الشرعي ، هادمٌ للقصد الشرعي بداهةً .

التشريع بما هو مرتبط أساساً بالظواهر الارادية ، على ما هو مقرر في مفهوم الحكم الشرعي أصوليا ، وبما تتجه إليه الارادةُ من غاياتٍ ومقاصدَ ، بحكم البواعث النفسية الذاتية المتغايرة ، توجب طبيعتُهُ أنْ يتخذ منهج الغاية اساساً في الاجتهاد التشريعي والفقهي ، وهو يباين المنهج المادي المحسوس ، منهج التقرير للواقع ، طبيعةً ودوراً وهدفاً .

يوضح الامام الشاطبي ، أنَّ البُنْية الذاتية للتشريع الاسلامي ، وخصائصه ، ومقاصده الاساسية ، كلٌ اولئك محكوم بقانون الغاية ، لا بمنهج التقرير ، يوضح ذلك بأجلى عبارة حيث يقول :« فالأحكام لم تشرع لأنفُسها ،بل شُرعت لمعانٍ أُخَرَ، هي المصالح »[6] أي الغايات .

لذا، كانت «الغايةُ» ـ بما هي هدفٌ للحكم ، وأَساسٌ في تشريعه ، بل مناطُ « العدل » فيه ـ كانت هي المَهَيْمنة على النص ، المحدِّدة لمعناه ، ولمجال تطبيقه أيضاً ، ضيقاً وسعةً ، تبعاً لتحقيق هذه « الحكمة » في مظانِّ وُجودها ، تنفيذاً لمراد الشارع الذي تعلَّق بها ، في أدقِّ وأوسع مدى ، فكان لزاما على ذي الحق ، أنْ تتجه ارادتُهُ شَطْرَها ، ابَّان تصرفِهِ في حقِّه ، تحقيقاً لها ، لكونها « مناطَ العدل » حتى إذا تَخَلَّفت الغاية بالانحراف عنها ، أو اعتسافها ، كان البطلان ، كما ذكرنا .

هذا ، والحكم بالبطلان ـ كما قدمنا ـ هو جزاء تخلف الغاية ، أو سقوط العدل في التصرف ، وليس بعد العدل إلا الظلم ، أو المفسدة أو العبث ، وكل اولئك على النقيضِ من مقاصد التشريع وغاياته بالبداهة ، يقول الامام ابن تيمية في هذا الصدد : « كلُّ ما خَرَجَ من العدل إلى الجور ، وعن المصلحة إلى المفسدة ، ومن الحكمة إلى العبث ، فليس من الشريعة » وفي هذا المعنى يقول الامام القرافي ايضاً : « إنَّ كلَّ سبب شرعه الله لحكمة ، لا يشرعه عند عدم تلك الحكمة »[7]

---

(6) الموافقات في أُصول الشريعة ـ ج 2 ـ ص 385 ـ ص 387 ـ هذا ، وخصائص التشريع تَتَحَدَّرُ من مقاصده وغاياته .

(7) الفروق ـ ج 3 ـ ص . 171 .

ويؤكـد هـذا المعنى بعبارة اخرى بقـولـه : « كـل سبب لا يحصِّـل مقصـودَه ، لا يُشْـرَع »[8] والمقصود هـو غايـة السبب ، والسبب هـو الفعـل النـاشيء عن حق أو اباحة[9] ، فتـأكد هذا المعنى أصلا عاما في التشريع مؤداه : « **أنَّ ما يصير إلى النقيض من مقاصد التشريع وغاياته ، باطل** » فتجب الحيلولة دون وقوعه ، وقايةً ، ودفعاً له بقدر الامكان ، حتى إذا وقع ، وكان تصرفا قـوليا ، كـالعقود ، بـطل ، وانعدم ، **لسقوط مشروعيته بسقوط غايته ، والمقصود منه ، والباطل معدوم اعتباراً لا يترتب عليـه أثر ، وإن كـان تصـرفـا فعليـا ، وجب رفعـه وازالتـه ، وقـطع التسبب في استمراره**[10] .

المصلحة الجدية الحقيقية المعقـولة التي شـرعت غايـةً مقصودةً للشـارع من تشريع الحق ، هي مناط العدل .

ترى هذا المعنى بيِّناً مستقرّاً في مصادر علم الأصول ، إذْ يقرره المحققون من الأصوليين والفقهـاء ، أصلاً معنـويّاً عـاما تقـوم عليه « المشـروعية » **وحيث تكـون المشروعية ، يكـون « العدل » إذ لا مشـروعية حيث ينتفي العـدل ،** فترى الامـام الشاطبي يعبِّر عن « **الغاية** » التي شرع الحكم وسيلة لتحقيقها ، فكانت مقصودة في أصل تشريعه،أقول يعبِّرُ عن هذه الغاية تارةً بالمصلحة ، أو الحكمة ، أو « الباطن » أحيـاناً أُخـرى ، وهي روح النص وملاكُ أمـره ، وعنصـرُ معقـوليَّتِـهِ ، بحيث إذا انتفت ، غَدا الحكمُ بلا أساس يسوِّغُهُ ، بل يذهبُ ذلك الانتفاءُ بمعقوليته .

ووجه إطلاق كلمة « الباطن »[11] على حكمة الحكم ، أنها عنصر عقلي خارج عن منطوق النص ، غالباً، وإن كان داخلا في منطـقِهِ ، فضلاً عن أن اتجاه الارادة إبّان التصرف شطرَها ، أمرٌ نفسي باطني ، تجد هذا واضحا إذْ يُؤَصِّل هذا الأصل العام المعنوي في صـراحة لا تقبـل التأويـل ، ولا يلابِسُهـا غموضٌ أو إبهـام حيث

---

(8) المرجع السابق .

(9) ولهذا كانت الجهالةُ التي لا يمكن استدراكها أوإزالتها في الموصى له ، مبطلة لها ، إذْ لا يمكن معها تنفيذ الوصية وتحقيق الغاية منها ، من تسلم الموصي به إلى الموصى له المجهول ، فلا تكون الـوصية مفيـدة ، وكل تصرف لا يفيد فهو عبث ، والعبث يُخِلُّ بمقصد الشارع ، وينافي حكمة التشريع ، الهداية ج 4 ـ باب الوصايا .

(10) المراجع السابقة .

(11) الموافقات ـ ج 2 ـ ص 385 .

يقول : « ولمَّا ثَبَتَ أن الاحكام شُرِعت[12] لمصالح العباد ، كان الأعمـال[13] معتبرةً بذلك ، لأنَّها مقصود الشرع فيها ، كما تبين ، فإذا كان الأمر في ظاهره وباطنِهِ ، على أصل المشروعية فلا إشكال ، وإنْ كانَ الظاهرُ موافقاً ، والمصلحةُ مخالفةً ، فالفعـل غير صحيح ، وغير مشروع ، لأن الأعمالَ الشرعيـة غيرُ مقصـودة لأنفسِها ، وإنمـا قُصِدَ بها أمور أُخَرُ هي معانيها ، وهي « المصـالح » التي شـرعت لأجلها ، فـالذي عمل في ذلك على غير هذا الوضع ، فليس على وضع المشروعـات[14] » وهو أصـلٌ مُجْمَعٌ عليه ، وإنما الاختلاف في شروط تطبيقه .

وهنا يبدو دورُ التشريع جليّاً في التقويم لا في مجرد التقرير ، إذْ يُقيم التشريع الاسلامي للعناصر النفسية ، من سمو الغاية ، وشرف البـاعث ، وطهارة النيـة ، وخلقية الارادة ، المقام الأول في الاعتبار ، ولا يخفى ما لذلك من أثرٍ في التمكين للمثل العليا ، والمبادىء الخلقية ، والقيم الانسانية الخالدة ، بما هي معايير هذا التشريـع العظيم .

وبيان ذلك . أن الدافع النفسي هو الذي يحرِّكُ الارادةَ ويوجهها إلى ما يحدِّد لها من غاية ومقصد أو مصلحة ، فيكون ذلك « الباعث » إذا مـا صدر عنـه الفعل واقعا ، هو معيارَ المشروعية وعدَمها ، تبعاً لمطابقتِهِ للغـاية المـرسومـة ، أو مجافـاته إياها ، وفي هذا دليلٌ بينٌ على ما للعناصـر النفسية الـذاتية للمكلف إبَّـان ممارستـه للحقوق او الحريات من أَثر عـلى مشروعيتهـا ، وقد ثبت هـذا بقولـه ـ ﷺ ـ « إنَّما الأعمالُ بالنيات ، وإنما لكل امرىءٍ ما نوى ، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله ، فهجرته إلى الله ورسوله ، ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبهـا ، أو امرأة ينكحهـا ، فهجرته إلى ما هاجر إليه» أي فقدت اعتبارها الشرعي ، وأثـرها ، دنيـا وأُخرى ، لهبوط المقصد عن التسامي إلى الهدف الاسمى من إعلاء كلمة الحق والعدل والرحمة التي فيها خير الانسانية جمعاء ، وفي هذا قضاءٌ مبرم على ظاهرةِ التحايل على مقاصد التشريع الموضوعية ، وغايـاته العليـا ، باتخـاذ فعلٍ مشـروع في الأصل ، ذريعـةً إلى تحقيقِ

---

(12) وفي هذا إشارةٌ إلى أنَّ الأحكام شُرِعَتْ وسائلَ لغاياتها هي المصالح التي تنهض بحكمة التشريع ، وهي روح النص وملاكُ أمره ، وعنصر معقوليته .

(13) وهـذه هي ثمرة التصـرف بسلطات الحق ، وَمَكِناتِ الابـاحة والحـرية العـامة ، وهي مشـروعـة في الأصل ، لاستنادها إلى حق أو حرية عامة .

(14) أي معتبرة شرعاً إذا اتجهت إلى تحقيقها .

غرض غير مشروع ، كما قضى على ظاهرة مجافاة المبادىء الخلقية ، وَضمِنَ لها أصالتَها وثباتها ، بالتشريع الملزم ، فضلاً عن العقيدة ، كما قضى على ظاهرة الغش نحو قواعد التشريع ، بتحليل محرم ، أو اسقاط واجب ، تحت ستار التصرف في الحق ، أو تذرعاً بممارسة الإباحة أو الحرية العامة ، أو عملاً بعرف سائد ، أو تقاليدَ موروثة ، لا تستند إلى « مصالح » يقرها المشرع ، أو ورد بما يحرِّم موضوعها عيناً .

مدى أثر مبدأ الغائية على مشروعية العلاقات الدولية .

على أن هذا الأصل يبدو أعظم أثَراً ، فيما يتعلق بالعلاقات الدولية التي تتخذ مظهر « المعاهدات » و« المواثيق » مما يؤكِّد القضاءَ على أسباب الاضطراب العالمي ، فالباعث على إبرامها ،وما يُنْشد من مقصد يُراد تحقيقه منها، ينبغي أن يكون مشروعا، والمشروعية إنما تعني وجوب إقامتها على أساس من الحق والعدل ، وسيادة القيم الانسانية ، والمبادىء الخلقية الرفيعة التي من شأنها أن تحقق المصلحة الانسانية العليا للبشر كافة ، دون تمييز بلون أو لغة أو عنصر ، او اختلاف دين ، ولهذا لم يجعل الاسلام اختلاف الدين عقبةً في سبيلِ سياستِهِ العامة في الاصلاح العالمي ، لقوله تعالى : ﴿ لا اكراه في الدين ، قد تبينَّ الرّشْدُ من الغيِّ ﴾ لأن توحيد الناس مُعْتَقَداً أمْـرٌ محال ، لقوله تعالى : ﴿ ولو شاء الله لجمعهم على الهدى ، فلا تكونَنَّ من الجاهلين ﴾.

وتأسيسا على هذا ، أقام الاسلام سياستَه على أساس « وحدة النوع الانساني » لوحدة مصدره ، ومن هنا اعتبر « الانسانَ العامّ » « في حدِّ ذاته ، وبمعناه الصحيح ، وحيثما كان « قيمةً كبرى » بل ومن أَجَلِّ القِيَم ، فاستبعد ـ نتيجة ذلك ـ كل سياسة ترمي إلى القضاء على هذا الانسان ، وحقّه في الحياة الحرة الكريمة ، أو تحطيم بُنْيَتِهِ المعنوية ، بالاستذلال والقهر ، والاستضعاف في الأرض ، جرياً وراء تحقيق حلم عنصري خاص ، أو تفرداً في التوسع وبسط النفوذ ، استعماراً أو استيطاناً ، أو طَمَعَاً في مغانم مادية عاجلة على حساب الشعوب المقهورة في بلادها ، أو نزوعا إلى الاستعلاء والهيمنة الدولية ، أو غير ذلك من « البواعث » غير الانسانية، **لأن النشاط السياسي ـ في الاسلام ـ يُحكم بالأصل العام الذي قررنا ، وهو « قانون الغاية » ـ لا قانون الغابة ـ** لأن « الغاية » هي مناطُ المشروعية وعدمُها ، حسبما تكون مطابقةً لما رَسَمَ لها من مُثُلٍ انسانية ، وقِيَمٍ موضوعية ، ومبادىءخلقية ،لتتسق مع الصالح الانساني العام الذي هو « الغاية القصوى » من التشريع الاسلامي كلِّه ، وأن

النشـاط السياسي لكـل دولة ينبغي ألا يتنـافى ومقتضى هذا الأصـل القـطعي ، أو ينحـرف عنه، أنـانيةً، وأثـرةً، أو عصبيةً ، وعنصـريـة « لتكـون أُمّةٌ هي أربى من أُمة » وهذه « **المصلحة الانسانية العليا - في نظر الاسلام - تمثل « العدل الدولي » في أقوى صوره ، وهـو ما تَحْلمُ في تحقيقـه شعوبُ الأرض ، ولا سيـما في هذا القـرن العشرين !!**

والأدلة التي تنهض بهذا الأصل العام تفـوق الحصر ، من مثـل قولـه تعالى : ﴿ يآ أيها الذين آمنوا ، إذا ضربتم في سبيل الله ، فتبينوا ، ولا تقولوا لمن ألقىٰ إليكم السّلمْ ، لست مؤمناً ، تبتغون عَرَضَ الحياة الدنيا ، فعند الله مغانمُ كثيرةٌ ﴾ ولقوله تعالى : ﴿ تلك الدارُ الآخرةُ ، نجعلُها للذين لا يريدون عُلُوّاً في الأرض ولا فساداً ﴾ ولقوله عز وجل : ﴿ وقد خابَ من حَمَلَ ظلما ﴾(*) .

هذا ، وموقفُ الاسلام ازاءَ مِثْل هذه الحال ، موقفُ الصَّاد المجاهد العنيد ، إذْ يفرض الجهادَ فرضاً عينياً على كل مكلف قادر ، وفي سبيل الله ، كما فرضه لانقاذ المستضعفين في الأرض إذا استعانوا بالمسلمين مما نـزل بساحتهم من الـظلم والبغي والتسلط والقهـر ، دون أن يكون ثمَّـةَ طمعٌ من جـانب المسلمين في إعتنـاقهم دينَ الاسلام، أو في شيء من المغانم المادية، لقوله تعالى: ﴿وما لَكُم لا تقاتلون في سبيل الله ، والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان﴾(**) اصراراً من الاسلام على وجوب محو ظاهرة البغي والاستضعاف والاستعمار في الأرض ، عنوةً وبقوة السلاح .

الاسلام يرفض مبدأ سياسة الأمر الواقع في المحيط الدولي :

ينتج عما تقدم ، أن الاسلام - اتساقاً مع مبادئه العامة ، ومقاصده الاساسية التي تنهض بمبدا **«الغائية»** في العلاقات الدولية - **لا يُقِرُّ مبدأ سياسة الأمر الـواقع باطلاق** ، إذْ قد يكون هـذا الواقـعُ ظلماً وعدوانـاً مجسَّداً ، **وحكم البغي أنـه يجب الانتصاف منه شرعاً**، لقوله تعالى: ﴿والذين إذا أصابهم البغي، هم ينتصرون﴾(***) أي انتصـافـاً لأنفسهم من عـدوِّهم ، ولقـولـه تعـالى : ﴿ وأخْــرِجُـوهم من حيث أَخْرَجُوكم ﴾(×) ولقوله سبحانه : ﴿ فمن آعتدى عليكم ، فاعتدوا عليه بِمْثلِ ما اعتدى عليكم ﴾(××) .

(*) سورة طه/111 .
(**) سورة النساء/75 .
(***) سورة الشورى/39 .
(×) سورة البقرة/191 .
(××) سورة البقرة/ 194 .

وتأسيسا على هذا ، لا يجوز التحالف مع الباغي ، أو مسالمتُهُ ، وتظلُّ العلاقَةُ بيننا وبينَه، علاقَة عِداءٍ وحرب حتى يندفع عدوانه ، ويرجِعَ عن بَغْيِهِ، وتزولَ آثارُهُ، إذْ لا قيامَ لِسَلْم على هَوان وَظُلْم ، في شرع الإسلام ، لأنَّ ذلك محرمٌ قَطْعاً ، لصريح قوله عز وجل: ﴿فلا تَهنوا، وتَدْعُوا إلى السَّلم، وأنْتُمُ الأَعْلَوْن﴾(*) ولأنَّ في مسالَمَتِهِ ابقاءً لعدوانـهِ ، ورضىً بآثـارِهِ ، وتسليماً بـاستمرارهـا ، وهو منـافٍ لمقصد المُشَرِّع رأْسا ، ومناقضٌ للمصلحة العامة للأمة بأَسْرها ، وما كان كذلك، فليس من الشريعة في شيء ، والجزاءُ على هذه المناقضة لشرع الله ، دنيـويٌّ وأُخرويٌّ معـاً ، لقوله تعالى : ﴿ إلا تَنْفِروا يعذبْكُم عذاباً أليماً ، ويستبدلْ قوماً غيرَكم ، ولا تضروهُ شيئاً﴾(**) ومعنى هذا، الخزيُ في الدنيا، والعذابُ الأليم في الآخرة، ذلكم هو حكم الله تعالى وشرعُه في هذه الحال ، قطعاً ، وبالاجماع، لصريح ما تَلَوْنا، فالجهاد فرضُ عَيْن على كافة العرب والمسلمين في بقاع الأرض ، ولا سيما في الدول المتاخمة لحدودِ العدو ، أو القريبة منها .

البواعث غيرُ الانسانية قد تتخذ مظهراً فيما يبرم من معاهدات غير متكافئة على الصعيد الدولي :

هذا، وَتَبْدُو البواعثُ غيرُ الانسـانية فيـما يُبْرَم من معـاهداتٍ غـير متكافئـة، استغـلالاً لعُنصـر الضعف في الـطَرَف الآخَـر ، ووسيلةً لـلاستعـلاءَ ، والاذلال والاعنات، والتعجيز ، ومعـاناةِ الشقـاء، تحصيلاً لمصلحـة شعب على شعب، بـدافع عنصري مقيت ، عصبيةً ، وجهالةً ، ومن هنا يكون الدَخَلُ والخداع الذي ينتـاب ضمائرَ المتسلطين وقلوبَهم ، في ابرام المعاهدات، فيفْسد عليهم تصـرفَهم حتى يُلقي بهم في مَراغَةِ الإجرام الدولي الذي يستطير شَرُّهُ حتى يَشْمَلَ بقاعاً كثيرةً من شعوب الأرض ، كما هو الحال اليوم في آسيا وأفريقيا ، فيكون إجراما دوليا في حق الإنسانية جمعاء ، وهذا محرمٌ قطعـاً ، لإهدار مصـالح مُعْـظَم شعوب الارض ، بغيـةَ تحقيق « مصلحةِ الأقوى » وهو عينُ السياسة « الميكافيلية »[15] التي نشأت في أوروبة ، وفي إيطاليا بالذات ، ولازَمَتْ هذه السياسةُ السياسةَ الدولية في هذا القرن العشرين ، ولا

(*) سورة محمد / 35 .

(**) سورة التوبة/39 .

(15) أساطين الفكر السياسي ـ ص 180 ـ للدكتور شحاته ـ وكتابنا خصائص التشريع الاسلامي في السياسة والحكم .

سيما قُبَيْل متصفهِ في الحرب العالمية الثانية ، من عنصرية النازية والفاشية ، وفي أواخره في أيامنا هذه من عنصرية الصهيونية !

تجد هذا مُحَرَّماً قطعاً في مثل قوله تعالى : ﴿ ولا تكونوا كالتي نَقَضَتْ غَزْلَها من بعدِ قُوَّةٍ أنكاثاً ، تتخذون أَيمانَكُم دَخَلاً[16] بينكم ، أنْ تكونَ أمة هي أربى من أُمَّة[17] ﴾ .

بواعث المعنى الديني ، والمثلِ الأعلى الأخلاقي لا تنفصل عن العمل السياسي في الاسلام ، إتساقاً مع مبدأ الغائية فيه .

لعلك واجدٌ - وأنتَ البصيرُ الواعي - في ضوء ما تَقَدَّم من تحليل لفلسفة الاسلام التشريعية ، أنَّ المعنى الديني ، والمَثَلَ الأعلى الاخلاقي ، والقيم الإنسانية ، كل أولئك لا ينفصل عن العمل السياسي ، وهو - في نظرنا - صَمَّام الأمان والاستقرار في العالم كله . هذا ، ولا يتسع المقام لعَرْض فلسفة السياسة الوضعية ، ومقارنتها بأصول السياسة في التشريع الاسلامي ، فذلك رَهْنٌ بمقامه من البحث والتحليل والتفصيل .

على أن هذا لا يمنعنا أنْ نُشير إلى طائفة من « البواعث » التي تستهدف تحقيق غايات غير إنسانية ، مما اصبح معروفا بل مألوفا في السياسة الاستعمارية التي تحدد مسارَها نزعاتٌ عنصريةٌ رعناءُ مسرفةٌ غالباً، من مثل مبدأ «**السياسة أولا**»[18] وهذا يعني فَصْلَ السياسة عن الخُلق والقِيم ، واستئصالها من التفكير السياسي جملةً ، فضلاً عن أن يكون لها أثرٌ في توجيهه ، **ذلك لأن المُثُلَ الانسانيةَ العليا ليست في صالح تلك السياسة العدوانيةِ الغاشمة ، إذْ هي على النقيض مما تقتضيه أصول التشريع السياسي في الاسلام ، وغاياته ومثله العليا ، لسبب بسيط** ، هو أنَّ الاحكام التي تتعلق بمبادىء الاخلاق ، وتُؤَصِّلُ القيم الانسانية ، والمفاهيمَ الكُلِّية التي تنهض بالمُثُل العليا ، قد امتزجت بالاحكام التي تتعلق بمبادىء التشريع

(16) الدَّخَلُ ، هو الخِداع والمَكْر ، شَبَّهَت الآيةُ الكريمةُ الساسةَ المخادعين الذين يحملهم مكرهم على ابرام المعاهدات ثم نقضها خيانةً وغدراً ، بغيةَ تحقيق مصالحهم الخاصة ، أو مصالح شعوبهم على حساب مصالح شعوب أُخرى ، شَبَّهَتْهُم بالمرأة الحمقاءِ التي تُحْكِمُ غَزْلَها أولَ النهار لتنقضه آخرَه - والأيمان هي العهود والمواثيق . سورة النحل آية/ 92 .

(17) أي أكثر مكاسبَ ومنافعَ وغنائمَ وقوةً ، وهذه هي الغاية من اتخاذ المعاهدات وسيلةً تخفي وراءها بواعث الشر والمكر .

(18) انظر كتابنا : خصائص التشريع الاسلامي في السياسة والحكم ، ص 371 وما بعدها .

السياسي ، وتدبير شئون الدولة داخلاً وخارجاً ، وهذا الامتزاج يستعصي على الفَصْل ، بل الفَصْلُ عصيانٌ وخروجٌ عن أحكام الشرع جملةً ، تجد هذا جلياً في تحديد وظائف الدولة على وجه الاجمال عند الامام الماوردي[19] ، إذْ يجعل القِيَمَ ، والمفاهيمَ الكليةَ للأخلاق التي هي قِوام الدين ، أساساً لسياسة الدنيا ، حيث يقول : « إقامةُ الدولة » ، « لحراسة الدين ، وسياسة الدنيا »[20] أي سياسة الدنيا محكومةٌ بقيم الدين وبمُثُلِهِ الانسانية ،وهي سياسةٌ معينة قوامها قواعدُ من العدل المُطلق حتى بين الأعداء[21] ، والمساواةِ بين الشعوب في الاعتبار الانساني ، وعصمةِ الانسان باعتباره « القيمة الكبرى » في هذا التشريع ، والتسامحِ تجاه المخالف في الدين الذي ينهض بحقه في الجنسية والمواطنة ولاؤُهُ السياسي للدولة في عَقْدٍ أَبَدِيٍّ ، مما يُورِثُهُ التمتع بكافة الحقوق ، دون تمييز ، بل وجوب البر والاقساط إليه[22] وتحريم الظلم والعدوان والبَغْي بجميع ألوانه وَصُوَرِهِ ، ومحاربةُ « العنصرية » بجميع صورها دون هوادة باعتبارها ـ في نظره وفي الواقع ـ ضرباً من العصبية الجاهلية ، وبذلك قضى الاسلام على كافة أسباب الاضطراب العالمي ، حين جعل السياسة خادمةً للمثل ، تُؤَصِّلُها في المجتمع « البشري » وذلك آيةُ خلود رسالته .

وعلى هذا ، أَمْكَنَ القولُ ، بأن ظاهرةَ امتزاج المباديء الخُلُقية ، والقيم الانسانية ، بالقواعد التشريعية السياسية والاجتماعية والاقتصادية ، من خصائص التشريع السياسي الإسلامي وَحْدَه ، تَفَرَّد بها من دون سائر الشرائع .

لذا ، ترى الإمام الغزالي ، يقرر هذه « الخصيصة الفريدة » في تشريع الإسلام ، بقوله : « إن السياسة من أشرف العلوم » ومناطُ الشرف هو عنصر الدين والخُلُق والمثلِ العليا ، بلا مراء ، لأنها قوام سياسته الرشيدة العادلة ، وغايةُ رسالتِهِ لقوله ﷺ « إنَّما بُعِثْتُ لأتمم مكارم الأخلاق » .

هذا ، وَثَمَّة مباديءُ مستقرةٌ في فلسفة السياسة الاستعمارية ، ابتدعها أهواء وَبَوَاعِثُ لتحقيق أغراض غير إنسانية ، تُحرّكها ، وتوجِّهُها ، وتحدِّد مَسارها ، من

---

(19) الاحكام السلطانية ـ ص 5 وما يليها .

(20) المرجع السابق .

(21) لقوله تعالى : ﴿ ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى ﴾ . المائدة/ 8 .

(22) بقوله تعالى : ﴿ لا ينْهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ، ولم يُخرجوكم من دياركم أنْ تَبَرُّوهم ، وتقسطوا إليهم ﴾ . الممتحنة/ 8 .

مثل مبدأ «فَرِّقْ تَسُد» وهو مبدأ العَيْث في الأرض فساداً، من إهلاك الحَرْثِ والنَّسل ، وَسَفْكِ الدِّماء ، وإزْهَاقٍ للنفوس البريئة الآمنة في أوطانها ، وتشريدِ أهلها منها ، وتدمير معالمِ الحضارة مما هو في الواقع تبديدٌ لثمرات الجهود البشرية التي انتجتها عَبْرَ القرونِ ، لتصبح خراباً يباباً ، ظلماً وَعُتُواً ، بما تملك من ناصيةِ القوة ، وأدَواتِها من السلاح المتطور الفتاك الرهيب، فتظلمَ وتَطْغي ، وتحطم البُنى المعنوية لمن بقي حَيّاً من الأناسي ، وهو من أبشع صور الظلم والعدوان والبغْي في الأرض ، تجد تحريم ذلك كله في كثير من آيات الكتاب العزيز، من مثل قوله تعالى: ﴿ولا تَعْثَوا في الأرض مفسدين﴾(*) وقوله عز وجل: ﴿وأَصْلِحْ ولا تتبعْ سبيلَ المفسدين﴾(**) وقوله عز شأنه: ﴿ولا تُفْسدوا في الأرض بَعْدَ إصلاحها﴾(***) بل ترى هذا الإسلام الحنيف ، يَدْلِفُ إلى كَهْف أسرار النفوس البشرية في المداولات السياسية السرية ، مما يعتبر من أسرار السياسة العليا في الدولة ، ليرشد إلى وجوب أن يكون أساسُ تلك المداولات وغايتها « الاصلاح بين الناس » باطلاق ، مصداقاً لقوله تعالى : ﴿ لا خَيْرَ في كثيرمن نَجْواهم ، إلاَّ من أمَرَ بِصَدَقَةٍ، أومعروفٍ، أو إصلاح بين الناس﴾(×) حتى لا يتخذوا من جَوِّ الخفاء والسِّرِّيَّة مجالاً لرسم خطط العدوان ، أو تدبير المؤامراتْ .

ولا ريب ، أنَّ نَفْيِ « الخيرية » عن النجوى ، يفيد التحريمَ في أُسلوب القرآن الكريم ، لأنه يعادل الشَّرَّ أو الإثم ، يؤكد هذا قوله تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا ، إذا تناجيتم ، فلا تَتَنَاجَوْا بالإثم والعدوان ﴾(××) وهذا باطلاقه شامل للمداولات السياسية السرية ، كما ترى .

والواقع ، أنَّ أساطين السياسة العنصرية والاستعمارية ، أو دَهَاقِنَة الهَيْمَنَـةِ الدولية ، وإن كانوا متقدمين ماديّاً ، من حيث أدوات الدمار المتطورة والرهيبة في هذا العصر بوجه خاص ، غير أنهم ـ في الواقع ـ غيرُ متحضرين إنسانياً ـ مما أفقد العالم صَمّام أَمْنِهِ وَسِلْمِهِ واستقرارِهِ ، ولولا الرادع النووي ، لشهد العالم كوارث لا يتصورها العقل البشري .

جُلُّ وكدنا هنا ، أن نقيم الأدلة الصريحة القاطعة على أن النظرية العامة للتشريع الإسلامي، لا تجعل منه تشريعاً يقر بالواقع، ولا خاضعاً له، ولا محكوماًبه ، أو يستجيب له كيفما اتفق ، تحت ضغط القوة وعنفوانها ، سواء أكان

(*) سورة البقرة /60 .
(**) سورة الاعراف/ 142 .
(***) سورة الاعراف/
(×) سورة الاعراف/ 56 .
(××) سورة المجادلة/9 .

ذلك « الواقع » عرفاً دوليّاً سـائداً ، قـد اصطنعـه المجتمع الـدولي نفسه لأغـراض خاصة ، مما لا يستند أصْلاً إلى المصلحة الانسـانية العليـا ، وانْ صاغـهُ في قواعـدَ ينتظمها القانون الدولي، بغيَة أن تتقيد بها كلُّ دولةٍ في سياستها الخـارجية ، أم اتخـذ مظهر المعاهدات الدولية غير المتكافئة، لتنفيذها كَرْهاً وَعَنْوةً على الصعيد الـدولي، فرضها عَدُوٌّ متسلط ، فأُبرمت على سبيل القهر والغلبة ، تحقيقاً لمكاسب غير مشروعة على حساب الجانب الضعيف ، فافتقدت بذلك أصل مشروعيتها ، وهو « التراضي الحر الكامل » ، أو كان مَحَلُّها غيرَ مشروع ، لاتخاذها وسيلةً لحمل المعتدىٰ عليه على الرضا بوضع عدوان قائم كَرْهاً وإذلالاً ، أو لاتخاذها الاغتصابَ والاستلابَ موضوعاً لها ، وهذا الموضوع لا يقبل حكم التعاقد شرعـاً ، لسقوط المشـروعية ، بـاعتساف الغاية ، أو لعدم قابليَّة محل المعاهدة لِحُكْمها ، لعدم مشروعيته أصلاً ، فتبين بما لا يدع مجالاً للشك ، أنَّ التشريع محكوم بقانون الغاية ، لا بحكم الواقع وتقـريره ، على ما ذهب إليه بعض فقهاء القانون الوضعي .

الأمر الواقع ـ في التشريع الإسلامي ـ مادة للدرس ، والتمحيص، والتحليل لمقوِّماته وملابساتِهِ ، وسائِرِ عناصره ، وأهدافه ، للحكم عليه ، لا للاحتكام اليه ، أو التسليم به على علاته .

إذا كانت « سياسةُ الأمرِ الواقع » على الصعيد الـدولي مرفـوضةً في الإسـلام قطعاً، لما قدمنا من الأدلة، فإنّ هذا «الواقع» يعتبر ـ في نظر الإسلام ـ مادةً للدرس، والتحليل، واستبطان دوافعه، وَتَبَيُّن مقوماتـه وعناصـره، وغايـاته، ظـاهراً وبـاطناً، وكذلك سائر وجوه النشاط السياسي الدولي في كـافَّة مـواقِعِهِ ومجـاليه ، بخـاصة ، والنشاط الحيوي بعـامة ، فـما كان منهـا يستند إلى المصـالح المشـروعة ، والمقـاصد الأساسية، فهو على سَنَنِ المشروعات ، على حَدّ تعبير الإمام الشاطبي ، وما كان مبنياً في باطنه وبواعثه ومقاصده على مصالح مخالفة ، فهو باطل حتـماً ، ولا يجوز المصـيرُ إليه ، والإسلام يقوِّمُهُ ، ويوِّجهُهُ ، بل ويزيلُه إذا كان عدوانـاً وظلماً ، لأن هذا من مَهَمَّتِـهِ الكبرى ، وهـدفه العـام ، وإلا فلن تجـريَ شؤونُ الحيـاة الإنسـانيـة عـلى استقامة ، بل على فوضى وَهَرج وَفَوْتِ حياة ، إذ ليس بعد العدل إلا الظلم ، وليس بعد المصلحة الجدِّيَّـة الحقيقية المعقولة إلا المفسدة ، ولا يخفى ما في ذلك من ضمان لتحقيق « ذاتيَّـة التشـريـع » وصـونِ مقـاصـدِه أنْ تنهـار ، وهي مبـاني العــدل ، وموجِّهاتُهُ ، بدليل أنها مناطُ المشروعية ، ولا مشروعية حيث لا عَدْل ، وبذلك كان الإسلام واقعياً ، ومثالياً في آن معاً .

أما كونُهُ واقعيّاً ، فلأنَّه يتصل به درساً وتمحيصاً وتحليلاً ، واستبطانَ غايـة . وأما أنه مثاليٌّ ، فلأنه يُقَوِّم هذا الواقع ، ويوجِّهُهُ الوِجْهَةَ التي تتفق مع مُثُلِهِ وقِيَمِهِ الانسانية ، ومعايير المصلحة والعدل فيه .

فَتَلَخَّص أنَّ الارادة الانسانية قد تتنكب الغايةَ واقعاً، أو تخرج على التشـريع جملةً ، حُكْماً ومقصداً ، أو تعتسف مقصـدَ الشارع من تشـريـع الحكم في مـواقـع الوجود ، أنانيَّة وأَثَرةً ، أو استجابةً للهوى ـ وما رأينا كالهوى عـابثاً في التشـريع ـ وعندئذٍ يكون دور التشريع تقويمياً لا تقريرياً، لحمايةِ مقـاصده، العـامة والخـاصة، وصوناً لأصالة القِيَمِ الخُلُقيَّة ، والمُثُلِ العليا ، أن تأتيَ عَليْها الاعرافُ والتقاليدُ التي هي من صنع المجتمع ، وإرساءً لمبدأ العَدْل المطلق ، ليستقيم أمْرُ التعامل على سَنَنِ العَدْل والنَّصَفَةِ ، ولتصبحَ تلك المقاصدُ كُلِّيُّها وَجُزْئيُّها ـ بعَد ترجمتها من حَيِّز النظر والتجريد إلى حيز العَمَل والتنفيذ ـ أقول: لتصبـح تلك « المقاصـد » التي هي قوام المصـالح الجِـدِّية الحقيقيـة الإنسانيـة ، أوضاعـاً قائمـةً ، تحدد الإطـارَ الاجتماعيَّ والسيـاسيَّ والاقتصاديَّ ، تحـديداً يتفق ومـا تقتضيه الأُسس العـامـة التي يضعهـا التشريع نفسه ، ليكون بمثابة « صُوَىً » أو « معالم كبرى » تُشَكّل « النظرية العامة » للتشريع، بما تنهض به من «النظام الشرعي العام الثابت»، الـذي تتجلى فيـه إرادة المُشرِع الحقيقية في « وحدة التشريع » واضحة جلية ، مما يطلق عليه « الأساسيات » أو « المُحْكمات » التي لا تقبل التأويل أو التغيـير ، لوضـوحها وصـراحتها ، صـوناً لذاتية التشريع وخصائصه ، وَقِيَمِهِ المِحْورية التي تدور عليها أحكـام الشريعـة جملةً وتفصيلاً كما ذكرنا ، فكانت بذلك ثابتةً في أُصولهـا ، متطورةً في فـروعها ، عـلى ما سيأتي بيانه ، ولا يستقيم أمْرُ المجتمع البشريِّ كلِّه ، دُوَلاً ، وأُمماً ، وشعوباً ، إلا على هذا الأساس ، لقوله تعالى : ﴿ وأنَّ هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه ﴾ وقوله سبحـانه ﴿ أَفَحُكْمَ الجاهلية يبغون ، ومن أَحْسَنُ من الله حُكْماً لقوم يُوقنون ﴾ .

يَنْهض بمعقوليَّة التشريع الاسلامي، كونُ مقاصدِهِ العليا، وأُصولـه العامـة، وأحكامِهِ التفصيلية ، مُغَيَّاةً بمصالح جِدِّيَّةٍ حقيقية وكُلِّيَّة ، لا تتنافى وأُصولَ التَعَقُّلِ الانساني بوجه عام ، فضلاً عن العقل العلمي المتخصص في موضوعها ، مما يُثْبت أنَّ التشـريعَ الإسـلاميَّ والعَقْلَ الإنسـاني صنوانِ متـلازمان ، لا غُنْيَـةَ لأَحـدِهِمـا عن الآخر ، على ما يقرره الإمامُ الغزالي[23] وغيرُه من علماء الأصول .

---

(23) المستصفى ـ ج 1 ص 5 .

لَوْ لم يكُن التشريع مُغَيًّا بمصالحَ حقيقةٍ غير موهومة ، وَجِدِّيَّةٍ ذاتِ أَثرٍ فَعَّال في جَلْب المنافع وَدَرْءِ الأضرار والمَفاسد ، وَكُلِّيَّة بحيثُ تكون عامَّةً ، لا يختص بها قبيلٌ دون قبيل ، أو أُمَّة دون أخرى ، أو طَبَقَةٌ دون غيرها من الطبقات ، بحيثُ تصبح امتيازاً له من دون الناس ، دُونَ مسوِّغ ، أقول : لو لم يكن التشريع الإسلامي بهذه المثابة ، لَفَقَدَ عُنْصرَ «معقوليته» ولاستحال عليه تكوينُ قناعات المكلفين بعدالتِهِ أو بجدواه ، أو بعبارة أخرى ، لكان العبث أو التحكّم ، وكلاهما لا يتصور وقوعه في التشريع الإسلامي بوجه خاص ، وليس من المفروض ولا من المقبول أيضاً أن يقعا في تشريع وضعي غيره .

أما العبث ، فلا يشرع ، لِخُلُوهِ من الفائدة ، ولمناقضته للأصل العام الذي قام عليه التشريع كلّه ، وهو أنَّ «الأحكام معللةٌ بمصالح العباد» أي مغيَّاة بها ، وَمُفَسَّرةٌ في ضوئها ، ومبنيةٌ على أساسها ، تشريعاً نظريًّاً ، وتصرفاً عَمَليّاً ، - كما بينا - وهو أصل يقيني ثابت بالإجماع ، لثبوته أولاً بالاستقراء من نصوص التشريع نفسه - كتاباً وسنة - هذا فضلاً عن أنَّ « العبث » في شِرْعة الإسلام ، منافٍ « للحكمة الالهية » من انزال الشريعة ، بل إنزال الشرائع السماوية كافة ، أو إرسال الرسل ، لقوله تعالى : ﴿ لقد أرسلنا رُسُلَنا بالبينات ، وأنزلنا معهم الكتابَ والميزان ، ليقومَ النَّاس بالقسط﴾(*) والقِسْطُ هو العَدْلُ ، والعَبَثُ ينافيه ، وهو ما أفصح عنه أئِمَّة المحققين من الفقهاء من مثل ابن تيمية حيث يقول : « كُلُّ ما خرج من الحِكْمة إلى العَبَثِ فليس من الشريعة » وأيضاً « العقد » وهو من أكبر الأدوات في النظام التشريعي ، لتبادلِ المنافع والأموال ، إذا لم تترتب عليه فائدةٌ جديدة لعاقِدَيْهِ ، كان باطلاً ، لأن تحصيل العقد لفائدة مبتدأة لم تكن حاصلة من قبل ، شَرْطٌ للانعقاد ، نفياً للعبث في التعامل ، فكيف إذا خلا عن الفائدة أصلاً ، أو كان محلُّه محرماً غير مشروع!؟؟

مناطُ المشروعية في الحق - وهو المعنى الاجتماعي فيه - ينعكس على مفهوم العَقْد عند التحقيق ، إذِ المشروعية أساسها العدل ، والعَدْلُ لا يتجزأ ، ولا تَناقُضَ في شرع الله ورسوله ، فيغدو « العقدُ » على هذا النظر ، واقعةً اجتماعية ، لا تعاقداً فردياً محضاً ، إعمالاً لسلطان الارادة المطلق ، لأن هذا أثَرٌ من آثار الفردية في المفهوم الذي يستوجب الاطلاق في التصرف ، في الفلسفة الفردية ، وهو ما لا يُقِرُّهُ الشرعُ بحال ، لسقوط المعنى الاجتماعي فيه ، مما يَفْسَحُ المجالَ للعبث ،

(*) سورة الحديد/ 25 .

والتحكُّم ، والاستغلال ، ومنافاةِ الصالح العام ، أو اختلال « التوازن » في اقتصاديات العقد ، بظرف طارىء قد لا يكون للمتعاقدين يَدٌ في إحداثه .

لا يتسع المجالُ لبحث هذا كلِّه وتفصيلِهِ ، ولكن هذا لا يمنع من الإشارة إلى تلك المفاهيم والأصول التشريعية الإسلامية الثابتة بالاستقراء بإيجاز شديد .

إنَّ المبدأ العام الذي يقوم عليه « العَقْدُ » في الإسلام ، مُشْتَقٌّ من المبدأ الذي يقوم عليه مفهوم الحق فيه ، فكلاهما قائم على أساس اجتماعي ، واخلاقي ، وإنساني ، ونعالج الناحية الاقتصادية في العقد ـ باعتباره من أعظم أدواتِها أثَراً ، وأشَدِّها احتياجاً إليه في تبادل المنافع والأموال ـ وفي ضوء ذلك كله .

وقد اشتق الإمام الشاطبي « **جهةَ التعاون** » مبدأً عاماً ـ بوجهيه الايجابي والسلبي ـ حاكماً على التشريع كله ، بحيث تُقَيَّد به الأوامر والنواهي الواردة في الشرع بما لا يخالف أو يناقض مقتضى ذلك المبدأ الهام[24] ، لقوله تعالى : ﴿ وتعاونوا على البر والتقوى ، ولا تعاونوا على الإثم والعدوان ﴾ وهو ـ بوجهيه الايجابي والسلبي ـ يوجب التكافل في التعامل ، بل وفي جميع وجوه الحياة ، وهو أصل مجمع عليه .

وهذا المبدأ أخلاقيٌّ في المقام الأول ، غير أنَّ الأصوليين والفقهاء ، قد أعْمَلُوهُ قاعدةً تشريعيةً عامةً ملزِمةً في التعامل ، ولم يتركوه لِمَحْضِ اختيار المتعاقدين أو غيرهم ، فهو يوجب على المدين الوفاءَ بالعقد خُلُقاً وديناً وشرعاً ملزماً ، ولكنه يوجب في الوقت نفسه على الدائن ألا يتمسك بكافة مزايا العقد حتى في الظروف القاسية والأزمات الخاصة والعامة ، لأن هذا لا يتفق ومبدأ « التعاون »[25] فضلاً عن أنه انتهازٌ لسوانح الفرص واستغلال الأزمات ، وإلا فَلِمَ حُرِّم الاحتكارُ مثلاً؟ وهو في الأصل عَقْدُ بيع وشراء ، وتصرفٌ في حق الملك ، ولِمَ حُرِّم بيعُ المضطر وشراؤُه ، وبيعُ المسترسلِ عديمِ الخبرة ، حتى وُصِفَ بأنه ربا ، والحُرْمة ليست منصبة على أصل البيع ، لأنه حَلال «وأحل الله البيع » **ولكنه مُنْصبٌّ على استغلال عدم الخبرة ، أو الاضطرار ،**

(24) عقد الإمام الشاطبي ـ فصلا لبحث هذا الموضوع في كتابه الموافقات ، وأتى بالشواهد والتطبيقات من الكتاب والسنة وعمل الصحابة لتأصيله ـ ج 3 ص 121 وَرَدَ في الحديث « بيع المُضْطَرِّ وشراؤُه حرام » وفي لفظ « بيع المضطر وشراؤُه ربا » .

(25) الموافقات ـ ج 3 ص357 ـ راجع فيه بحثا قَيِّماً عَقَدهُ الامام الشاطبي تحت عنوان : «الأمر والنهي يتواردان على الفعل ، وأحدهما راجعٌ إلى جهة الأصل ، والآخر راجعٌ إلى جهة التعاون » .

وهي ناحية ضعف في المشتري ، بديلَ أن يكون الموقفُ الاخلاقي تُجاهَهَ ، تبصيرَه ونُصحَه وتوعيتَهُ بالثمن ، والترفعَ عن غبنه ، إعمالا لمبدأ التعاون ، ومبدأ النصيحة في الدين !؟

وقد تَطْغى إرادَةُ أَحَدِ المتعاقدين الأقوى اقتصادياً ، على الآخر ، فيكون قبولُهُ للعقد ـ في مثل هذه الحال ـ ظاهريًّاً لا رضا حقيقياً ، لمكان الاضطرار ، كما هو واقع ومشهود وقْتَ الأزمات .

هذا ، ولماذا أجاز الحنفية « فسخ الإجازة للعذر » وهو الظرف الطارىء الذي يصبح تنفيذ العقد معه مرهقاً للمدين بسبب لا يدَ له فيه احياناً ؟وبات يُهَدِّده بضرر فادح لم يكن قد التزمه بالعقد أصلاً ، بل نشأ الضررُ البَيِّن عن هذا الظرف الطارىء ؟؟

وإذا نظرنا إلى ما قدمنا آنفاً ، من أن للحق « وظيفة اجتماعية » في التشريع الإسلامي ، بما أقمنا من الأدلة ، كان هذا المفهوم « للعقد » تطبيقاً لتلك الوظيفة ، فيتطابق الحقّ والعقد ، مفهوماً وأثراً[26] ودوراً .

وقد التفت إلى هذا المعنى ، الإمامُ ابنُ تيمية ، فقرر أنْ « لا بُدَّ في العقد من رضا المتعاقدين ، وموافقةِ الشرع»[37] فليس العقدُ إذن شريعةَ المتعاقدين باطلاق في نظر الإسلام ، نفياً للاستغلال والعَبَث بالمُقَدَّرات ، أو التحكُّم بسلطان الارادة المطلق .

وأما « التحكمُّ » ـ وهو عدم المعقولية الذي يستلزم مجرد التسلط ـ فهو منتف في الشرع ، ومحرم قطعاً .

أما كونه منتفياً في الشرع ، فلأنا لم نجد في الشرع حُكْماً واحداً في التعامل غيرَ معقول المعنى ، أو غَيْر مفضٍ إلى مصلحة معقولة مقصودة هو مُفَسِّرٌ بها ، ومبنيٌّ على أساسها ، إذِ الأصل التعليل ، كما قدمنا .

وأما أنه محرم شرعاً ، فلأن « التحكم » لا يعدو كونَهُ مستشرفاً مجردَ إخضاع المكلفين تَحْتَ سُلطان التكليف ، دون إمكان العثور على وَجْه معقول ـ ينهض بتفسيره

(26) راجع نظرية الظروف الطارئة في كتابنا « النظريات الفقهية ».
(27) الفتاوي ـ ج 3 ـ ص 80 وما يليها .

لنفعهم أو صالحهم ، وهو ما تواتَرَت النصوص على عكسه[28] ، بالأصل العام المجمع عليه كما قدمنا ،وأيضاًلو كان « تحكميّاً » لانتفى كونُ تنفيذِه طوعيّاً ، يصدر عن قناعة ورضا ، ومعلوم أن « مبدأ الرضائية » أصْلٌ عتيدٌ في صِحَّة العقود والمعاملات ، بل وفي حِلِّ انتفاع كلٍّ من المتعاقدين بمال الآخر شرعاً ، كما هو مقرر ومعلوم ، بل « الحرية » هي أصل الاعتقاد ، إذ لا إكراهَ في الدين « **فكان التحكم منتفياً ومحرماً في الشرع أصلاً ، عقيدة ومعاملة** » » .

وأيضاً « التحكم » - بانتفاء « أصل المعقولية » فيه - ضرب من التسلط القاهر الذي يأباه الإسلامُ أَشَدَّ الإباء ،بل يحاربُهُ ، بما هو « دين العزة » وشِرْعَةُ العدل والإنصاف .

على أنَّ الإسلام لم يجعل ذلك التَحَكُّم للرسول - ﷺ - نفسه ، لقوله تعالى : ﴿ وما أنت عليهم بِجَبَّار ﴾ **بل نفي اللهُ تعالى ذلك عن ذاته العليَّة ، لقوله سبحانه :** ﴿ **وما اللهُ يُريدُ ظلماً للعباد** ﴾ وقوله تعالى : ﴿ **وما ربك بظلَّام للعبيد** ﴾ وقوله سبحانه : ﴿ **انَّ اللهَ لا يظلم مثقالَ ذرة** ﴾ وفي الحديث القدسي : « يا عبادي ، **إني حَرَّمْتُ الظلمَ على نفسي ، وجعلته بينكم محرماً ، فلا تَظَّالموا** » **فثبت أن الشرع معللٌ بالمصالح المعقولة ، فما خرج عن المصلحة إلى المفسدة ، وعن العدل إلى الظلم ، فليس من الشرع في شيء .**

معقولية التشريع تستلزم أن يكون المكلفون به أحراراً ذوي عزة ، وهو ما جاء الكتابُ العزيز بتأصيله في صريح نصوصه :

على أن الإسلام يُخاطب بتشريعه أحراراً ذوي عزة ، مصداقاً لقوله تعالى : ﴿ ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين ﴾ وهذه « **العزة** » **حقيقةٌ،وليست مجرد وصف قولي ، من قبيل أنه ينهض بها أمران : « معقولية التكليف ، وقناعة المكلف** » ومن ألزمَ نفسَهُ بالتنفيذ والامتثال عن قناعة ورضا ، وكفاية اختيار ، كان حرا عزيزاً ، بلا مراء .

وأيضاً ، يدورُ التكليف كلُّه على قِيَم إنسانية ثلاث : **العصمة ، والحرية ،**

28) راجع بحثاً مستفيضاً في مقاصد الشريعة للإمام الشاطبي - الموافقات - ج 2 ص2 وما بعدها.

والمالكية ، تجدُ ذلك مُفَصَّلاً في كتب الأصول[29] ، ولا يتسع المجال لتفصيل القول فيها ، أما الاعتساف والانحراف والنكوص والعِصيان فلا يكون ـ والحالة هذه ـ قائماً على أساس معقول يسوغه إلّا أنْ يكون تحتَ تأثير « الهوى » آفة البشرية : « ولو أتّبع الحق أهواءَهم لفسدت السموات والأرض »لكونِ الهَوَى منزِعاً نفسياً من شأنه أن يُغَشِّيَ على العقل منافذَ التفكير الحر ، أو يحول دون تنفيذ أحكامه ، وفي هذا إغتيالٌ للقِيَم الأساسية الانسانية الثلاث التي لا قيامَ لمجتمع إنساني بدونها ، من « الحرية والعِصْمة والمالكية » إذْ لا تَحَقُّق لها إلا بتنفيذ التكليف والامتثال ، وإلى هذا الاشارة بقوله تعالى : ﴿ يا أيها الناس ، إنما بغيكُمْ على أنفسكم ﴾ وقوله تعالى : ﴿ إنْ أحْسَنْتُم ، أَحْسَنْتُم لأنفسكم ، وإنْ أَسَأْتم فلها ﴾ وقوله تعالى في الجهاد المفروض : ﴿ إلا تنفروا ، يعذبْكم عذاباً أليماً ، ويستبدلْ قوماً غَيْرَكم ، ولا تَضُرُّوه شيئاً ﴾ .

ثمرةُ التمييز بين المنهج الحسي المادي التقريري ، وبين المنهج الغائي التقويمي في الاجتهاد والبحث العلمي التشريعي :

التشريع دلالاتٌ ذاتُ مقاصدَ هي معاييرُ العدلِ فيه ، وقدمنا آنفاً ، أن **« العدل » في الإسلام ليس مفهوماً ذهنياً فلسفياً مجرداً يُحَلِّق في آفاق من التأمل المحض البعيد عن الواقع مما قد يستعصي على التطبيق ، بل الدارس لمصادر الشريعة ومواردها ، وما نتج عنها من اجتهادات الأصوليين والفقهاء ، عَبْرَ قرون ، يرى أن « العدل » في الإسلام يتمثل واقعاً في المقاصد والمصالح المرسومة شرعاً ، وهي غايات الأحكام ، نظرياً ، ومناط مشروعية التصرف واقعياً وعملياً ، والمشروعية هي العدل ، ويترتب على هذا النظر أمران :**

الأول ـ أنَّ « العَدْلَ » مُنْدمِجٌ في التشريع نفسه ، نَصّاً وروحاً ومقصداً، ولا يُسْتَوْحى من أمر خارجٍ عنه ، كالقانون الطبيعي مثلاً ، لأن هذا القانون ـ فضلاً عن كونه مبهماً ـ **قد ابتدع ظهيراً للفردية المطلقة ، وهي منافية للإسلام رأساً .**

الثاني ـ أن « معايير » التشريع هي التي يجب أن يُحْتَكَمَ إليها في وزن « الواقع » المعيش بجميع وجوهه ومناحيه، ليكون محكوماً بالتشريع عدلاً، لا العكس، وفي

(29) أما العصمة ـ فهي عصمة الانسان في نفسه وماله وعرضه ، وأما الحرية ، فهي التحرر من العبودية والخضوع لغير الله ولغير شرعه ، وأما المالكية ، فمصدر صناعي ، يعني كونه مالكا لكافة حقوق الانسان ـ التوضيح ـ ج2 ص 163 ـ صدر الشريعة .

هذا تثبيتٌ لأصالة القِيَم، وهذا فارقٌ حاسِمٌ بين المنهج **التقريري والغائي**، إذ الأولُ يبني التشريع على أساس الواقع ، والظواهر الاجتماعية ، بخلاف الثاني ، فالواقع وظواهره مادة لتمحيصه ، وتحليل عناصره ، وتبينُّ غاياته ، ووزنِهِ بميزان القِيَم ، فما وافق معاييرَهُ شُرِع، وما خالفها رُفض ،أو قُوِّم بما يتفق وأصولَ العدل الثابتة فيه .

هذا ، والظواهر الاجتماعية المخالفة لمقتضى الشرع، مُنْكَرٌ ، والمُنْكَرُ يجبُ تغييره لا إقراره ، وإلا كان ذلك سبيلاً لتبدل قيم التشريع ، ومعايير الخُلُق ، وتبديلُ التشريع هو انشاءُ قواعَد مبتدأة ، أو تأسيسُ فقه جديد ، مما لم يأذَنْ به اللهُ ، **لأنه افتئات على حق الله في التشريع** ، وإلى هذا الاشارة بقوله تعالى : ﴿ **إن الحكم إلا لله** ﴾ وقوله تعالى : ﴿ فوربك لا يُؤْمنون حتى يُحَكِّموك فيما شَجَرَ بينهم ﴾ وقوله تعالى : ﴿ ومَنْ لَمْ يَحْكُمْ بما أنزلَ اللهُ ، فأولئك هم الكافرون ﴾ . هذا ، ومما يؤكد وجوب اتخاذ القانون الغائيِّ منهجاً في التشريع الاجتهادي ، أنَّ الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي **ذو صلة وثقى بالمصلحة التي هي غاية الحكم، ومناط العدل فيه، فلا يُقَرُّ أمْرٌ واقعٌ** أو عرفٌ سائد أو معاملةٌ دون أن يُوزن كلُّ أولئك بمعيارها ، **فكان ارتباط الاجتهاد بالغاية وثيقاً ، لأنها وازنُ المشروعية** .

على أنَّ هذه « الغاية » قوامُها أمران : « المعقولية » و« مُعْطَياتُ **الخِبْرة العلمية المتخصصة في موضوعها » وليس بعد « المعقولية والعلم » شَيءٌ يُبْتَغى** ، و يرشدك إلى هذا، أن الإمامَ مالكاً ـ رحمه الله ـ قد اشترط ـ فيما اشترط ـ في « المصلحة » التي يُبنى عليها الحكم ، فيما لم يرد فيه نَصٌّ، أنها « إذا عُرِضَتْ على العقول ، تَلَقَّتْها بالقبول » حتى إذا رفضتها العقولُ كانت غيرَ مشروعة ، **لتخلفِّ شرط المعقولية** .

هذا ، والمقصود : **العقول العلمية المتخصصة لا العامية بداهةً** ، إذ العاميُّ لا رأي له ولا خِبْرة ، ولو تَبَيَّن فيما بعدُ أنَّ رأيَه صوابٌ ، **إذْ لم يكن مَنْشَوءَة العلم ولا الخبرة العلمية** ، وأما أن يكون رأيُهُ خطأ ، **فالأصل فيه الخطأ** .

فإذا تلقتها العقول بالقبول ، كان ذلك قرينةً على **مطابقتها مقتضى العلم والحكمة ، ولا يناكر الشرعُ مقتضى العلم ، وإلا ما كان لفريضة طلب العلم بإطلاق وجه يفسرها** ، كما لا ينبغي لعاقل أن يقيم الحكم على غير ما يَقْضي به العلم ، ألا ترى حكمَ الشرع في « الوباء » مثلاً ، إذا انتشر في بيئة معينة ، فإنه يقتضي الا يخرج منها أحد أو يدخل إليها لمصلحة الوقاية منه، حجْراً صِحِّياً، لكن من الذي يقر أنَّ ثمة « وباءً » حقيقةً ، إنهم أولو الخبرة من الأطباء ، فكان

موضوع الحكم الشرعي إذاً علماً ، يعتمد الخبرةَ في تَبَيُّنِهِ ، ثم على أساسه يكون الحكم الشرعي سلباً أو إيجاباً ، تبعاً لوجود الوباء وانتفائه ، وإلا كان الظلم في تقييد حرية الناس في تنقلهم ، دون موجب يسوغه .

هذا ، ومما يؤكد « معقولية » « المصلحة » في التشريع الاسلامي ، إنها تفتقر دائما إلى التصرف العقلي في تَبَيُّنِها ، لأنها عنصر عقلي خارجٌ عن منطوق النص غالبا ، وهذا هو الاجتهاد بالرأي من أهله ، وإنْ كانت داخلةً في منطقةِ التشريعي ، إذا لم يكن منصوصا عليها صراحةً ، أو متبادرةً من ظاهر المعنى اللغوي دون اجتهاد ، وهذا قليل في الشرع نسبياً .

على أنه لو قُصد عرضها على أهل العقول الراجحة ، لما انتقص ذلك من « معقوليتها » شيئاً ، وهنا تبدو صلة « العلم والعقل » **بمضمون الحكم الشرعي أو مُتَعَلَّقه** ، والعلم في تقدم مضطرد ، والمصالح متكاثرة مستجدة ، **والعلم أو المعقولية شرط أساسيٌّ يتوقف عليه اعتبار المصالح المتجددة ، مبنى للأحكام** ، على ما قرره الامام مالك وغيره ، فكان هذا دليلا قاطعا على عنصر « التقدم » في تشريع الاسلام ، بتقدم «العلم» نفسه الذي هو شرط اساسي في اعتبار كافة المصالح شرعا ، مهما تجددت ، وتعاور الناسَ الزمنُ ، **أو بتقدم العقل وارتقائه بتطور العلم** .

هذا ، وقد أشار الامام الغزالي إلى هذا المعنى ، قاصداً بالعقل ، العلم ، أو الخبرة العلمية المتخصصة من أهلها بقوله : « واشرف العلم ما ازدوج فيه العقل والسمع[30] ، واصطحب فيه الرأي[31] والشرع ، وعلم اصول الفقه من هذا القبيل[32] ، فإنه يأخذ من صفو الشرع والعقل ، سواءَ السبيل ، فلا هو تصرف بمحض العقول ، بحيث لا يتلقاه الشرع بالقبول ، ولا هو مبنيٌّ على مَحْضِ

(30) نصوص الشرع .
(31) الرأي من أهله ، وهم العلماء المتخصصون ، أو ذوو الخبرة العلمية التي يتوقف عليها اعتبارُ المصلحة مبنى للحكم الشرعي .
(32) وهو المنهج العلمي في الاجتهاد التشريعي ، لاستنباط الاحكام من أُصولها ، سواء عن طريق النص أم الدلالات .
(33) التقليد الغاء للعَقْل ، بل للشخصية العلمية ، وهي في مقابل التصرف العقلي ، والبحث المبتكر على منهج منطقي مرسوم .

التقليد[33] الذي لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد[34] » . **وهذا بيِّنٌ في أن الشرع والعقل صنوان متلازمان** ، وهو ما أكدناه آنفاً .

هذا ، ومما يؤكد كون « المصلحة » الواقعة أو المتوقعة - وهي غاية الحكم - إذا ما استوفت شرائط اعتبارها ، مبنى للحكم ، ولا سيما في الوقائع المستجدة ، والظروف المتطورة ، ما صرح به الإمام ابن القيم حيث يقول : « فَحَيْثُما وُجِدَت المصلحة ، فَثَمَّ شرعُ الله ودينُه » **ولا جَرَم أنَّ شرع الله ودينُهُ هو «العدل» بعينه** .

وعلى هذا ، فالعَدْلُ في الإسلام أمر واقعي مُحَسٌّ مُدْرك يتمثل في « المصلحة المعقولة » التي هي غاية الحكم ، وبذلك تمكنْت « المعقولية » العلمية في أصول ومباني الاحكام الشرعية ، فكان الاجتهاد بالرأي في الاسلام وثيقَ الصلة بمفهوم العدل ، **بل لا يتصور الاسلام بلا اجتهاد في كل عصر ، لتجدد الوقائع والأحداث ، وتبدل الظروف ، إلا إذا تصورنا تجريد الحكم عن مبناه من المصلحة والعدل ، وهذا محال ، ولأن الاجتهاد بالرأي تعين وسيلة لما يعرف به العدل ، وما به يتحقق ، والمصلحة هي الغاية ، والحكم وسيلتها ، فكان قانون الغاية هو المهيمن على الاجتهاد والبحث التشريعي كله ، لأنه يتضمن معايير المشروعات من الوقائع والأحداث والظروف الاجتماعية المتغيرة ، فكان ميزانا للتقويم ، وليس قانونا للتقرير ، ومن هنا كان حاكما على الواقع ، وليس محكوما به ، كما قدمنا ، وهذا بيِّنٌ .**

الثالث - أنَّ المُثُلَ العُليا ، والقيمَ الانسانية ، والمبادىء الخُلُقيَّة الثابتة التي تعتبر مُدْرَكات الحاسَّة الفطرية قبل أنْ تَلْتَاث بمخلَّفات البيئة ، أو بالعوامل المُؤَثِّرة في الأعراف والتقاليد الموروثة ، أو التيارات المتطرفة الوافدة التي تقوم على أصول يعتبرونها حضاريَّةً وهي مناكرةٌ لأصول الاسلام ، أقول تلك المبادىء الخُلُقية التي تعتبر من مُدْركات الحاسة الفطرية النقيَّة في نظر هذا التشريع - وهي ما يطلق عليها « البصيرة » لقوله تعالى : ﴿ بل الانسان على نفسه بصيرة ، ولو ألقى معاذيره ﴾ ، أقول تلك المبادىء الخلقية ، قد مَكَّنَ لها الاسلامُ في تشريعه ، باعتبار أنه « دين الفطرة » مصداقا لقوله تعالى : ﴿ فأَقم وجهك للدين حنيفاً ، فطرةَ الله التي فطر

---

(34) المستصفى - ج 1 - ص2 - للإمام الغزالي .

(35) تبيين الحقائق - ج 4 - ص 126 - للإمام الزيلعي .

الناس عليها ، لا تبديلَ لِخَلْق الله ، ذلك الدين القَيِّم ﴾ .

والفِطرة إذا أُطلقت شَمَلَت مقوِّماتِها في الظاهر والباطن ، كَمَلاً ، أي جسداً وعقلا ووجداناً وطاقات وغرائز وإرادة .

هذه المثل والقيم والمبادىء ، ليس لها وجود ، ولا ينبغي أن يكون لها أثر عند اصحاب المذهب التقريري ـ كما أشرنا ـ فلا ثبات لها ، ولا أصالة ـ في نظرهم ـ لأنها خاضعة للتغير ، والتشريع عندهم خاضع للواقع ، فالواقع هو الذي يصوغُ التشريع في اعتبارهم ، وليس التشريع هو الذي يصوغ الواقع على عَيْنِهِ ، وهذا على النقيض من التشريع الإسلامي الموحىٰ به ، كما ترى ، لأن الاسلام جعل للمبادىء الاخلاقية ، والمثل الإنسانية ، الأثر البالغ في تقويم الارادة وتوجيهها ، بتطهير البواعث النفسية ، بل لا تجد حُكْماً شرعيا واحداً في الاسلام ، إلا ويستند أساساً إلى مبدأ خلقي ، ينبع منه ، أو يتأَيَّد به ، أو يستهدف قيمة انسانيةً عليا ، أو مثلا أعلى خالداً يسعى إلى تحقيقه أو الاقتراب منه ، وإلا فما معنى قول ﷺ : « إنما بُعِثتُ لأُتمم مكارم الأخلاق »؟؟ !

ـ يرشد إلى هذا أيضاً ويؤكده، أنَّ «الأُصول الدينية» النابِّعة من العقيدة نفسها ـ باعتبارها ميزانَ الخلق والمُثل ، والعاملَ الفعَّال في ترسيخها وتعميقها في النفس الانسانية ـ تجدها ممزوجةً بالقواعد التشريعية كما أسلفنا ، من الرحمة ، والبر ، والايثار ، والوفاء ، والمروءة ، والعفو ، والاحسان ، والعفة ، والصدق ، والتسامح في التعامل ، قضاءً واقتضاءً ، وغيرَ ذلك من الفضائل ، وجماع ذلك كله ، قوله تعالى : ﴿ إنَّ الله يأمر بالعدل والاحسان ﴾ وعلى هذا ، **فالصفة الدينية في التشريع الاسلامي ميزةٌ كبرى قد أكسبته الخصائص الآتية :**

أولا ـ قد مَكَّنت للمثل العليا في هذا التشريع ، وأصّلت فيه مفاهيم الأخلاق ، والفضائل ، فكان لها مَنْزِع في التشريع ، وهي قيم انسانيةِ خالدة على الدهر ، يتسامى بها إلى عليا درجات الكمال الإنساني ، بما هي أصول الحضارة الانسانية الحقة .

ثانيا ـ اورثته خصوبة فائقة ، ومرونة عجيبة ، في مواجهة الوقائع المستجدة ، وذلك بامكان تحويل ما يفيض فيه من تلك القيم والمثل إلى قواعد تشريعية ملزمة ، تُفْرَغُ في نظام آمر ، مؤيَّداً بسلطان الدولة إذا رَقَّ وازِعُ الدين ، ألا ترى إلى الإمام

أبي حنيفة ، كيف كانَ يُجيز للمالك أَنْ يَتصرَّف في ملكه على النحو الذي يشاء ، ولو أَضَرَّ بجاره ، ذهاباً منه إلى **أن معنى الملك هو الحرية في التصرف** ، **ويذهبُ من معنى الملك ما يزداد في تقييد حرية المالك ؟** غير أنه لم يُجْزِ ذلك إلا ديانة وخلقا ومروءة ، ولم يقيِّدْهُ قضاءً ملزماً ، **لغلبة سلطان الدين على النفوس** ، حتى جاء صاحباه : الامام أبو يوسف ومحمد، فقيَّدا المالك في تصرفه في ملكه بما يمنع الضرر الفاحش عن جاره ، دِيانةً وقضاءً مُلزماً ، استثناءً من القياس العام ، (استحساناً) وعللوا ذلك بالمصلحة ، أي بالعدالة ، لتغيُّر تصرفاتِ الناس ، وعدمِ مراعاتهم لقواعد الاخلاق والديانة ، وبذلك تحول الحُكم الدياني الخُلُقي إلى حكم قضائي مُلْزِم ، ولاقتضاء الظروف المستجدة ذلك .

ثالثا ـ **أنها جعلت لفعل المكلف ، حكمين** : احدهما دياني يحكم العلاقة سرا بين الانسان وربه ، على ما هو في الواقع ونفس الأمر ، وثانيهما : **قضائي** ، يحكم بالظاهر من الأمر ، **وقد تكون الحقيقة والباطن على خلاف ما يحكم به القضاء** ، فلا بدَّ من حكم الدين المسيطر على الوجدان والضمير .

هذا ، ولا ريب أن الحكم الدياني ذو أثر بالغ في توجيه المكلف إلى ما هو حق وعدل ، إذا كان للعقيدة هيمنةٌ وسؤددٌ على نفسه ، فتبين بجلاء ما للعنصر الديني من أثر في تكوين انسانية الانسان !!

بعد هذا التمهيد في بحث المنهج العلمي في الاجتهاد التشريعي ، حسبما تقضي به فلسفة التشريع الاسلامي ، لما يترتب على اتخاذ غيره من المناهج ـ مما لا يتفق وطبيعةَ التشريع نفسه ـ من نتائج وثمرات متباينة ، أتينا على ذكرها ، قد تأتي على بُنْيَة التشريع وخصائصه ومقاصده جملةً ، على النحو الذي فصَّلنا تفصيلاً يناسب ما لهذا الموضوع من بالغ الأثر في التشريع ، أقول بعد هذا التمهيد ننتقل إلى موضوعنا الاساسي ، وهو النظرية العامة للشريعة الاسلامية ، تُحدِّدُ ذاتِيَّتَها ، وطبيعةَ هدفها العام .

النظرية العامة للشريعة تحدِّد ذاتيتها ، وطبيعة هدفها العام

قدمنا أنَّ التشريع الاسلامي ـ باعتباره علماً تقويميا لا تقريريا ـ ينتظم البحثُ والاجتهاد فيه ، منهجَ الغاية ، وتقديرَ المآلات والنتائج الواقعة أو المتوقعة ، أثراً لاتجاه الارادة الانسانية ، وبواعثها في التصرف ، وقد يقارن البواعث والقصودَ النفسية ،

ظروفٌ خارجية عارضة ملابسة ذاتُ أثر في تشكيل عِلَل احكام جديدة تعارض حكم الأصل ، ومن هنا ، أشار الامام الشاطبي إلى أن « **النظر في مآلات الأفعال ، معتبر مقصودٌ شرعاً** »[36] وأنَّ على أساس هذا « المآل » ـ المتوقع أو الواقع فعلا ـ يكون تكييف الفعل بالمشروعية وعدمها ، بقطع النظر عن حكمها الأصلي ، لأنها أضحت رَهْناً بذلك ، ولا ريب أن هذه المرونة في « التكييف » تبعاً للعوامل النفسية ، أو الظروف الموضوعية ، تُكسب التشريعَ قوةً وقدرةً فائقة على مجابهة الوقائع المستجدة ، مهما تطور بالناس الزمن .

ونتقل إلى بحث « النظرية العامة للتشريع الاسلامي » بما تحدد ذاتيته ، وخصائصه ، وطبيعة هدفه العام .

يشير المحققون من الأصوليين في تحديدهم لأركان هذه النظرية إلى ما يلي :

المصالح ـ الكلية والجزئية ـ ورسائلها من الأحكام ، مبادىء ، وقواعد ، وتفصيلاتٍ ، مما يختص الشارع ، وأنْ ليس للمجتهد سلطة ابتداع الاحكام ، والمصالح ، لما فيه من قضاء على تلك الذاتية وخصائصها ، بتأسيس فقه جديد .

فالتشريع الاسلامي ـ حكماً ومقصداً ، أو قُلْ حكماً ومصلحة ـ من وضع الشارع .

أما الحكم فواضح ، وأما « المصلحة » فليس معنى وضع الشارع لها ، سلبَ صفةِ « **المعقولية** » عنها ، وإلا ما كانت الشريعة ذات اهداف ، ومقاصد ، معقولة المعنى ، وقد فَصَّلَ القولَ في ذلك ، الامامُ الشاطبي والامام العز بن عبد السلام ، ليؤكدا « **ذاتية** » الشريعة .يقول الامام الشاطبي : « **إنَّ كَوْنَ المصلحة مصلحةً تُقْصَدُ بالحكم ،والمفسدة كذلك، مما يختص بالشارع ، فإذا كان الشارع قد شَرع الحكم لمصلحةٍ**[37] ، فهو الواضع لها مصلحة ، وإلا فكان يمكن عقلاً ، ألا تكون كذلك[38] » وهذا صريحٌ وبَين .

---

(36) الموافقات : ج 4ـ ص 196 ـ وما يليها ـ ج 3 ـ ص 359 ـ يقول الإمام الشاطبي في هذا الصدد أيضاً ـ : « الاشياء أنها تحل وتحرم ، بمآلاتها» المرجع السابق ويقصد الأشياء الافعال التي تمارس بها ما يَمْنَحُهُ الحقُّ من سلطات ، لا الاشياء المحرمة أصلا .

(37) في هذا إشارةٌ إلى أنَّ الحكم وسيلة غايتُهُ المصلحة التي شرع من أجلها ـ والمقصود بالمصالح الكُلِّية ، المصالح العامة ـ وبالجزئية ـ المصالح الخاصة .

(38) الموافقات ـ ج2 ـ ص 315 ـ وراجع في هذا المعنى أيضاً قواعد الأحكام ج 1 ـ ص 8 ـ للإمام ابن عبد السلام .

ومعنى ذلك ، أن من المصالح ما يبدو للعقل مصلحة ، ولكنك ترى الشارع قد ألغاها ، نَصّاً أو دلالةً ، اما لمجافاتها للعدل ، أو للمصلحة الحقيقية الكُلِّية التي ينبغي أن تقوم حياة المجتمع ونظامُه على أساسها ، إنْ في الميدان الاقتصادي أو السياسي أو الاجتماعي ، أو الوجداني والخلقي ، فمن ذلك مثلاً ، تحديدُ نصيبِ الأُنثى في الإرث على النصف من نصيب الذكر ، لاعتباراتٍ اجتماعيةٍ واقتصادية ومالية تَتَعَلَّق بنظام الاسرة كله ، وإن بدا لبعضهم أنَّ « المصلحة » في المساواة ، لا سيما إذا نُظر إلى هذه الجزئية ، مبتورةً عن النظام التشريعي العام للاسرة والمجتمع معاً ، لأن الشارع الغى هذه المصلحة المظنونة نصّاً[39] ، لاتصال هذا الالغاء بالعدل في توزيع التبعات المالية،ومبدأ القوامة، وكذلك تحريم كافة وجوه الاستغلال إبّان التصرف في الملكية الفردية ، من الاحتكار[40] ، والربا ، والغرر ، وبيع الاسترسال[41] ،وبيع المضطر وشرائه ، والغَبْن الفاحش الناتج عن استغلال ناحية ضعف في الطَّرف المغبون ، من عدم الخبرة ، أو عدم كفاية الاختيار، أو الطَّيش البيِّن ، أو الهوى الجامح ، أو استغلال ظروفٍ طرأت من شأنها أن تُخِلَّ بالتوازن في اقتصاديات العقد بين طرفيه ، بحيث ينتفي هذا « التوازن » بين التزاماته المتبادلة ، مما يجافي قانون « العدل » والانصاف في التعامل ، ولا ريب **أن العَدْل فوقَ العقد ، لأن العقد شرع وسيلة لتحقيق العدل ، لا للإفتئات عليه .**

فقد يرى بعضهم ، أنّ في ذلك أو في طائفة منه « مصالحَ اقتصادية » ما دام قد تم التعاقد فيه على أساس التراضي ، توصلا إلى تحقيق منافع متبادلة في العوضين بين طرفيه بوجه خاص ، أو لما له من أثر في النشاط الاقتصادي بوجه عام ، ولكن الشارع الاسلامي قد حَرَّم الاساس الذي قام عليه مثلُ هذا التعاقد ، إلغاءً لتلك المصالح المظنونة أو الموهومة ، لكونها غيرَ مشروعة ، لأسباب تتصل بالعدالة ، صوناً له من اختلال « التوازن » الفاحش بَيْنَ التزامات كلٍّ من الطرفين ، أو لانتفاء ما

---

(39) بقوله تعالى : ﴿ يوصيكم الله في اولادكم ، للذكر مثل حظ الانثيين ﴾ ، وهذا نص قاطع صريح لا يحتمل التأويل .

(40) لقوله - ﷺ - لا يَحْتَكِرُ إلاَّ خاطيء ، والخِطْء ، هو العصيان والإثم ، ولقوله عليه السلام : « من احتكر على المسلمين طعامهم ، كان حقاً على الله أن يُقعده بِعُظْمٍ من النار ، اي بمكانٍ عظيم من النار ، وهذا العقاب لا يكون إلا على جريمة عظمى .

(41) بيع المسترسل ، هو الذي لا يتمكن من المساومة ، أو هو عديم الخبرة الذي لا يحسن المبايعات ، فَيُغْبَن فيها عادةً غبناً غيرَ مألوف .

يقابلُه من عَوضٍ ، أو لاستغلال أزمة ، أو حاجة الطرف الضعيف ، أو لأنَّ « التراضي » لم يكن كاملاً حُرّاً ، بسبب ضغط الظروف القاسية ، حتى كان قبولاً ظاهريّاً لا رضا حقيقيّاً ، وهكذا ترى، أن التشريع الاسلامي لا يكتفي بأن يكون العاقدان على درجة سواء من « الأهلية الشرعية الكاملة » بل يشترط ـ إلى ذلك ـ أن يكونا متساويين أيضاً من حيث « **القوة الاقتصادية** » حتى لا يستغل أحدهُما الطرفَ الآخر الضعيف ، فيكون مُذْعِناً أو مُرْغَماً في قبوله ، لا راضيا حقيقةً ، فيفقد التصرف بذلك أساسَ إنعقاده، وهذا تَحَرٍّ دَقيقٌ لأصل العدل في التعامل .

هذا ، وقد أشار الامام ابن رشد ، إلى أساس « العدل » في التعامل ، وتبادل المنافع وَهُوَ « مقاربةُ التساوي » بين العوضين ، حتى لا يكون بينهما تفاوت شاسع يتخذ مظهراً مادياً هو ما يطلق عليه « الغبن الفاحش ».

هذا بيانٌ « للمصلحة » في الميدان الاقتصادي على سبيل المثال .

وأما « المصلحة » في الميدان السياسي وعلى الصعيد الدولي بوجه خاص ، فتراها تتعلق بالمصلحة الانسانية العليا ، وعلى المستوى العالمي ، فضلاً عن تعلقها بمصالح العرب والمسلمين في دُوَلهم بخاصة ، بحيث لا تُفْضي رعايةُ المصلحة الخاصة إلى استحكام التناقض بينهما، وقد مهَّد الاسلامُ السبيلَ إلى التوفيق «بمحو اسباب الاضطراب العالمي كافة ، **كتحريم العدوان ، والبغي ، والاستعمار ، لتكون أُمةٌ هي أربى من أُمة ، والمعاهدات غير المتكافئة ، واستغلال الشعوب المسْتضعَفة في الأرض ، واستئصال شأفة « العنصرية » من الوجود الدولي ، إذْ حارَبها الاسلامُ محاربةً لا هوادة فيها ، وغير ذلك مما لا يتسع المجال لتفصيله ، تحقيقا للعدل الدولي بين البشر ، وهو أساس السلم العالمي .**

وأما « المصلحة » في الميدان السِّياسي داخلاً ، فقد أرسى مثلا « مبدأ الشورى » وترك تفصيل اجراءات تنفيذه للاجتهاد بالرأي من أهله حسب الظروف وذلك لأن « المصلحة الحقيقية » راجعةٌ إلى « الرَّعيَّة » رأساً ، بحكم توجيه النِّداءات الالهية بالتكليف إلى الأمة أصالة ، ووليُّ الأمر نائبٌ عنها في التنفيذ ، ولذا جاءت النصوص بارساء « **مبدأ المسؤولية** » **تجاه ولي الأمر** بقوله ﷺ : « كلُّكم راعٍ ، وكلُّكم مسؤول عن رعيته ، الإمام راعٍ ومسؤول عن رعيته » ولا ريب أنَّ المسؤولية

(42) بداية المجتهد ـ ج ـ ص وكتابنا الفقه المقارن ـ ص 180 وما يليها .

عن « الرعية » إنما هي مسؤولية عن « مصلحتها » وقد تأكَّد هذا بالقاعدة المحكمة التي ناطت تصرفات ولي الأمر بالمصلحة العامة في الدولة ومؤداها : « التصرف على الرعية منوط بالمصلحة »[43] .

فالسلطة ـ في التشريع الاسلامي ـ حَقٌّ ممنوح من الرعية أصلا ، عن طريق الشورى ، ولكنه حَقٌّ وظيفيٌّ غيريٌّ لا شخصيٌّ ، بمعنى أنه « حق وَواجب» معاً ، ولا ترجع المصلحةُ فيها إلى مَنْ يمارسها شخصيا ، بل إلى الأمة مباشرةً ، وإذا كانت « مصلحة الأمة » هي أساسَ مشروعية الولاية عليها ، اعني مشروعية السلطة ، فإن التصرف السياسي المنافي لتلك المصلحة ، يفقد الولايةَ مشروعيتها ، بالمنافاة ، ما دامت مصلحةُ الأمة هي أساسَ الولاية العامة .

هذا في « المصالح » وأنها من وضع الشارع نصّاً ودلالة .

وأما الأحكام ، فمن البدهي ألا يكون ثَمَّةَ إفتئاتٌ عليها ، لأنها ثمرة حق الله في التشريع ، وهو ما يؤكده الامام الشاطبي بقوله : « وأما تحريم الحرام ، وتحليل الحلال ، وما أشبهه ، فمن حق الله تعالى ، لأنه تشريع مُبْتَدأ ، وانشاءُ كُليَّةٍ شرعية ألزمها العباد ، فليس لهم فيها تَحَكُّمٌ ، فهو مجرد أحكامٍ فيها ليس لغير الله فيه خِيرَةٌ » وهذا بَيِنٌ .

الأحكام منشأ الحقوق :

إن النظرية العامة تقضي بأن « الحق » مَنْشَؤُه الحكم الشرعي ، وليس « ذات الانسان » أو العَقْل المُجَرَّد ، سواء أكان « الحكم الشرعي » منصوصاً عليه ، أو مستفاداً ومستنبطاً دلالةً عن طريق الاجتهاد في أصوله المعتبرة شرعا[44] ، وعلى هذا فمصادر الحقوق والحريات هي مصادر التشريع نفسه .

ويؤكد الإمام الشاطبي هذا المعنى بقوله : « فإنَّ ما هو لله من الحقوق ، فهو لله ، وما كان للعبد ـ الانسان الفرد ـ فراجعٌ إلى الله ، من جهة حق الله فيه ، ومن جهة كون حق العبد من حقوق الله ، إذْ كان لله ألاَّ يَجْعَلَ للعبد حقّاً أصلا »[45] .

---

(43) القاعدة الخامسة في الأشباه والنظائر للسيوطي .

(44) كالإجماع ، والقياس ، وغيرهما من المعايير الاجتهادية المعروفة في اصول الفقه .

(45) الموافقات ـ ج 2 ـ ص 316 .

ويترتب على هذا المعنى نتائجُ فقهية أُصولية منطقية :

أولها ـ **أنَّ الشريعة هي أساسُ الحق ، وليس الحق صفةً ذاتيَّةً من صفات الانسان ، أو خاصَّةً من خصائصه الفطرية** ، كما يرى انصار المذهب الفردي فيما ابتدعوه من فلسفة القانون عندهم ، حتى يكون الأصلُ في الحق : الفرديَّةَ في المفهوم ، والاطلاقَ في التصرف ، لأنه ـ في زعمهم ـ سابقٌ في وجوده على القانون والمجتمع والدولة[46] ، فالنظرية الاسلامية قائمةٌ على أساس أن الشريعة هي التي أنشأت الحق إنشاءً ، بما شرعت من الأحكام المستفادةِ من نصوصها أو دلالاتها ، **والتشريع دلالات**[47] .

هذا ، ويقرر الامام الشاطبي هذا الأصل بصورة جَلِيَّة ، لا لَبْس فيها ولا ابهام . حيث يقول : « لأن ما هو حق للعبد ـ الانسان الفرد ـ إنَّما ثَبَتَ كونُه حَقّاً ـ باثبات الشرع ذلك له ، لا بكونه مستحقّاً لذلك بحكم الأصل[48] » فالحق ثابت بالشرع ، ومنحةٌ منه تعالى بشرعه .

الثاني ـ أنَّ الانسان لم يُخْلَقْ حُرّاً ، أو مزَوَّداً بالحقوق والحريات كما يَتَصَوَّر الفرديون ، لأنه ليس مخاطبا بالحكم قبل التكليف ، فلا يَثْبُتُ الحقُّ كَمَلاً الا بالتكليف[49] ، وإنَّما خُلِق ليكونَ حُرًّا ، بمقتضى تكاليف الشرع ومسؤ ولياته الجسام ، **إذْ لا تكليف بلا مسؤولية** .

وعلى هذا . **يَتَبدَّى لك ، أن التشريع الاسلامي بجعْلِهِ التكليف مَنْشأَ الحقوق ، يكون قد أولى عنايتَه أداءَ « الواجبات » قبل تقريره مَنْحَ الحقوق والحريات** ، ذهاباً منه ، إلى أن في النهوض بهذه « التكاليف »[50] على الوجه الاكمل

---

(46) الحريات العامة ـ ص 76 ـ للدكتور طعيمة الجرف .

(47) بمعنى أنَّ النص قد يفيد أكْثَرَ من معنى ، عن طريق منطوقه ، أو إشارتِهِ ، أوْ علتهِ أو مفهومه المخالف ، أو عن طريق الاقتضاء واللوازم العقلية ، أو تحكيم مقاصد التشريع الاساسية وما يتبعها .

(48) الموافقات ـ ج 3 ـ ص 316 .

(49) وَثَبَتَ الحقُّ للحَمْلِ استثناءً في بعض الأمور .

(50) كقوله عليه السلام : كُلُّ المسلم على المسلم : حرام دمه ، وماله ، وعرضه ، أي الاعتداء على كلُّ أولئك محرم ، وفي تحريم الاعتداء على هذه « العصمة » في وجوهها الثلاثة ، صيانةٌ لحق الانسان في الحياة ، وفي المال ، وفي العرض . وكقوله تعالى ﴿ ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق ﴾ . وكقوله تعالى : ﴿ ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل ﴾ . أي تأصيلا لحق الملكية وصيانةً له ، فكان =

والمرسوم شرعا ، ضماناً كافياً لتحقيق وصيانة الحقوق والحريات ، وبذلك كان « التلازم » المستحكم بين « عُنْصر الإلزام » بالتكليف ، وعنصر الحق أو الحرية ، بحيث لا يُتَصَوَّر الانفكاك بينهما ، **وهذا فارقٌ حاسم بين حقوق الانسان ، والحريات العامة في الاسلام ، وبين ما استقر منها في المواثيق الدولية ، أو من قبلها إبان الثورة الفرنسية** ، لسبب بسيط ، **هو أن هذه المواثيق، قد افتقدت عنصر « الالزام » ولا سيما على الصعيد الدولي**[51] ـ فضلا عن الاختلاف في المفهوم ـ ولا ادلَّ على ذلك من الاتفاق على أن الاعلان العالمي لحقوق الانسان نفسه ، قد افتقد عنصر الالزام ، في الحياة الدولية ، حتى غدا عديم الأثر . وهل تصرف الرجل الأبيض عسكريّاً وسياسيّاً في افريقيا السوداء مثلا ، مما يعتبر أثرا للتقيُّد بهذا الاعلان ؟؟ أو هل اعتداءُ اسرائيلَ على بعض البلاد العربية ، واستيلاؤُها على مساحات واسعة من أراضيها ، وإمعانها في الاغتصاب والتوسع عنوةً وبقوة السلاح وإعمالها هذا السلاح الرهيب في أصحابها الشرعيين تقتيلا وتشريدا ، ومعاملتها للعرب المجاهدين والمناضلين عن حقوقهم المشروعة في أراضيهم المحتلة ، بألوان من التعذيب الوحشي الذي لم يشهد له التاريخ مثيلا ، وعلى مرأى ومسمع من هيئة الأمم المتحدة ، ومجلس الأمن ، مما يمكن اعتباره مظهرا للتقيد بمقتضيات الاعلان العالمي لحقوق الانسان ، والالتزام بها ؟ ما نظن !!

كذلك ، لا تكاد تجد لهذا الميثاق الدولي ، ولا لقرارات جمعية الأمم المتحدة ، ومجلس الأمن ، انعكاسا أو أثراً في المسالك السياسية لتصرفات الدول العدوانية ، ولا سيما تلك التي تقوم على سياسة التمييز العنصري بوجه خاص ، حتى بين مواطنيها هي ، مما هو واقع ومشهود في أعظم الدول حضارةً ماديةً .

لذا ، **لا يمكن تصور الإنسان حُرّاً في المفهوم الاسلامي ، إلا منذ أن أصبح يعتقد أنه مكلف ومسؤول .**

ذلك ، لأن معنى الحُرِّية الذي نهض به التكليف ، قد غَدا في أغوار النفس الانسانية مُعْتَقَداً ، يمارسُهُ على الوجه المرسوم له شرعاً ، إمتثالاً لأمر الله ، وعن

= أصلا ثابتا في النظام الاجتماعي والاقتصادي في الاسلام ، ومعلوماً من الدين بالضرورة ، لقطعية الأدلة التي نهضت به ، فكانت الملكية الفردية من الأساسيات المُحْكَمات التي لا تحتمل تأويلا .

(51) الحريات العامة ـ ص 10 وما يليها ـ للدكتور عبد الحميد متولي .

طواعيةٍ وكامِلِ رضا ، أو بعبارة أخرى ، إن المسلمَ الحقّ لا يصدر عنه تصرف أو نشاط حيوي : مادي أو فكري أو وجداني ، بمقتضى ما رسم له الشارع فيما خوطب به من تكاليف - إلا إذا كان يعتقد ابتداءً، وفي قرارةِ نفسه، أنه مُكَلَّف به شرعاً، لا بِعامل الاستهواء ، أو بتسليط الغرائز الدنيا الأولية السليقية التي تُغري بالتصرف المطلق ، طَمَعاً في تحصيل الثمرات القريبة العاجلة ، أو استجابة للعصبية والهوى ، وهو ما أشار إليه القرآن الكريم ، وحذّر منه ، لفساد مآلاته على المجتمع البشري كله - بقوله تعالى : ﴿ ولو اتّبع الحق أهواءَهم لفسدت السموات والأرض ﴾ وهو المعنى الذي أكّده الامام الشاطبي في عبارة موجزة جامعة : « ماجاءت الشريعة إلا لتخرج الناس عن دواعي أهوائهم » وهذا هو الجانب العملي الذي يستند أساساً إلى أصل اعتقادي راسخ يتضمن عنصر التكليف أو الالتزام الذاتي[52] .

وأما قولُ عمر - رضي الله عنه - : « كيف استعبدتم الناس ، وقد ولدتهم أُمهاتهم احراراً » . أي بمقتضى صفة « الآدمية » التي تقتضي - بحكم الشرع - ما يؤصِّل المعنى الاسلامي الحقيقي للحرية في نفوسهم ، على خلاف ما ألفوه ، وذلك بالتكليف والمسؤولية، وبالمعنى الانساني في مفهومه، مما جاء به هذا الشرع الحنيف ، إذْ ليس الانسياق والانطلاق وراء الشهوات ، أو سلائق الغرائز الأولية غير الموجّهة - في نظر هذا الشرع - حريةً ، بل هي آفة البشرية ، إذْ ليس « الهوى » - في المفهوم القرآني - إلا إرسال النفس على عواهنها ، تهالكا على المال والجنس ، دون ضبط ولا توجيه ، وإلا فلا نزاع ، أن الحقوق والحريات أساسُها الشرع أو التكليف اجماعا ، بما ضمنها من معانٍ جديدة خاصة ، ناطَ بها مشروعيتَها ، وأقامها على عنصر الاعتقاد أيضاً ، وقد كانت من قبلُ غيرَ محدَّدةِ المفهوم ، ولا مقيدةَ التصرف ، ولا مستبينةَ الغاية ، تجري هكذا فوضى سليقية بدائية غرزية لا ترى فيها مظهرا لتشريع موجِّه ، ولا في معانيها « قِيَماً » ترقى بها إلى مستوى المعقولية أو المعنى الانساني الذي يليق بكرامة الآدمية « ولقد كرَّمنا بني آدم » تجد هذا واضحا فيما نادت به الثورة الفرنسية من حقوق وحريات[53] ، حيث اطلقْتها بل أفرغتها من المعنى الاجتماعي

---

(52) انظر في هذا الموضوع بحثا مفصلا في مجلة « نهج الاسلام » السنة الثانية - العدد السابع - غرة ربيع الأول - 1404 - كانون الثاني - 1982 .

(53) الحريات العامة - ص 32 - للدكتور طعيمة الجرف - اصول النظم الاجتماعية - ص 222 - للدكتور الجمال .

والانساني ، لتملأها بمعنى الفردية أو الأَثَرة والأنانية المُطْلقة ، مما يستلزم التجاهل التام لحق المجتمع ، تَطَرُّفاً منها في تقديس الفرد وحقوقه !!.

ولقد تأثرت قوانينُ الدولِ الاستعمارية بهذه الفلسفة التي اعتبروها اساساً للحضارة ، فانتقلت إلينا ـ بحكم الاستعمار ـ ميراثاً ، حتى استقر في أذْهاننا المفهومُ الفرديُّ المطلق ، ولا سيَّما في الميدان الاقتصادي ، وظننا أنها من تعاليم الاسلام ، بفضل الغفلة عن حقائقه ، واصول تشريعه ، أو بعامل نفسي من الإلف للعرف الساري في التعامل التقليدي ، والحقُّ أنَّ تعاليم الكتاب والسنة ، وآثارَ السلف لصالح ، والموسوعاتِ الاصولية والفقهية للمحققين من الاصوليين والفقهاء ، كالامام الشاطبي ، والامام مالك ، والامام الباجي ، وأئمة الحنابلة ، وفي مقدمتهم الامام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم والامام القرافي ، والامام الكاساني ـ سلطان العلماء ـ كل اولئك وغيرهم ـ كما بينا ـ على خلاف ما تقضي به فلسفة الثورة الفرنسية والقوانين التي تأثرت بها ، في مفهوم الحقوق والحريات ، وبيان ذلك :

فلسفة الحريات العامة[54] في المذهب الفردي الذي تَبَنَّتْهُ الثورة الفرنسية تقوم أساساً على فكرة تقييد سلطة الحاكم ، منعا من العسف السياسي :

ابتدعَتِ الفلسفةُ الفرديةُ فكرةَ الحريات المطلقة ابتداعاً ، كردٍّ فعلٍ للعسف السياسي يومئذ ، ورأت في هذه الفكرة ضماناً كافيا لتقييد سلطة الحكم ، ورأى انصارها أن المعنى الفردي المطلق في مفهوم الحق ، واطلاق التصرف فيه ، هو الذي ينهض بمفهوم « العدل » في اعتبارهم ، مقاومةً للاستبداد السياسي ، أو بعبارة أخرى : إنَّ معنى الحرية قد تركَّز في معنى الإفلات من سلطة الحكم ، فحسب[55] ، وهو تدبير سياسي ـ كما ترى ـ وليس معنى فقهيا تشريعيا اجتماعيا متوازنا أو معقولا ، وما كان التشريع العادل يوماً ، يَعْرِفُ التطرفَ ليقاوم تطرفاً مثلَه ، ولا ينبغي أنْ يكون للانفعال أو الهوى منزعٌ في التشريع ، لما يفضي إلى الغلوِّ والظلم غالباً ، وما لهذا أوْ لمثله أنزلت أو وضعت الشرائع بداهة .

هذا ، والتطرف الذي أشرنا إليه، منشؤه ما أَصَّلُوه هم من « مبدأ سلطان الإرادة المطلق » تدعيما لفردية الفرد ، وتقديساً لحقوقه ، باطلاق ارادته في

(54) الحريات العامة ـ ص 15 وما يليها ـ للدكتور عبد الحميد متولي .
(55) المرجع السابق .

التصرف ، والاسلامُ لا يقدس الفرد ، وإنما يحترم انسانية الانسان ، كما يحترم حق الأمة ايضاً احتراماً يكفل صيانة مصالحها التي تربو على المصالح الفردية على استقلال ، نفعاً وأثراً ، لما يأتي تفصيله .

ويتجه على هذا النظر الفلسفي المحض الذي ابتدع فكرة الحريات العامة ، ضماناً يقي من العسف السياسي ، أنَّ هذه الحريات المطلقة قد بقيت هي نفسها دون ضمان يقي من سوءِ ممارستها ، أو اتخاذها مطيَّةً للعسف بالنسبة إلى الغير من الأفراد والمجتمع ، ولا يُعقل في تشريع ما يُقيم للعدل والمصلحة المعقولة وَزْنَهما ، أن يمنع العسف لِيَقَع في عَسْفٍ مثلِهِ ، أو أشدَّ خطراً ، لذا ترى الاسلام قد أقام فلسفته التشريعية على أساس تضمين المعنى الانساني والاجتماعي مفهومَ الحرية ، ضماناً كافياً للحيلولة دون الاعتساف في ممارستها ، وناط بهذا المعنى مفهومَ العدل ، بأن جَعَلَ بينه وبين المشروعية تلازماً ، بحيث إذا انتفى المعنى الاجتماعي في التصرف الفردي ، انتفت المشروعية وسقطت ، ولا سيما عند تعارض الحرية الفردية مع المصلحة العامة ، كما بينا ، وهذا أصلٌ مقطوعٌ به ، ومجمعٌ عليه ، تحقيقاً للتوازن عملاً وواقعاً ، ثم أقام الحق والحرية على أساس التكليف المُؤَيَّد بالعقيدة ، ضماناً للتقيُّد بالمعنى الانساني ، **لأنه يستند إلى أصْلٍ اعتقادي قبلَ أنْ يكون تدبيراً تشريعيّاً أو سياسياً مَحْضاً ، ومن هنا نشأت « الوظيفة الاجتماعية » للحق والحرية التي هي أساسُ التكافل الاجتماعي الملزم ، أو « جهة التعاون»** واستخلص العلماء من هذا ـ كما رأيت ـ المبدأ العام الذي هو قوام الحريات والحقوق ومؤداه أن « **حق الغير محافَظٌ عليه شرعا** » وهو حق الله تعالى في كلِّ حق فردي ، بما يحقق من معنى « العدل الاجتماعي » في الاسلام .

وقد افضى هذا النظر الفلسفي المتطرف من جانب الفرديين ، إلى مآسي وفواجعَ ظلَّت اوروبة تعاني منها إلى عهد قريب ، ولا سيما بعد ظهور الانتاج الكبير نتيجة للتقدم الصناعي ، بما أباحت للفرد من تأثيل الثروات ، بأي طريق كان ، فاجازت الاحتكار ، والتعامل بالربا ، ولو مضاعفاً ، وسائر صنوف الاستغلال ، أثَراً للنزعة الفردية المتطرفة ، وصدىً للاطلاق في التصرف ، ولسقوط المعنى الانساني من مفهوم الحق الفردي ، وهو على خلاف سَنَنِ المشروعاتِ في الاسلام .

هذا ، وإذا كانت الأديان والشرائع السماوية كافَّةً قد أجمعت على أنَّ للاعتقاد الحق سلطاناً بالغَ الأثر في ميدان النفس الانسانية ، لا يرتقي إلى مستواه أثَرُ العلم ،

أو توجيه العقل ، أو سلطانُ الضمير ، ولا سيما في توجيه الغرائز وتسديدها ، فإن الاسلام يمتاز بشيء واحد ، هو أنه يرتب النتائج العملية للاصول الاعتقادية ، في تشريع وتكليف ملزم قائم على موجِّهات العدل الاجتماعي ومبانيه ، حقّاً مُشْتَركاً بين البشر حتى الأعداء ، وهو مبدأُ رائعُ حقّاً ، لا تجد له نظيراً في الشرائع ، ولن تجد بديلا عنه يَفْضلُهُ في مستقبل البشرية ـ فيما اعتقد ـ وهو قوله تعالى : ﴿ ولا يَجْرِمَنَّكم شنآنُ قومٍ على ألاَّ تعدلوا ، اعدلوا هو أقربُ للتقوى ﴾[56] .

وتأسيساً على هذا ، فلا الحريات العامة في الاسلام قد ابتدعت كضمانة لمنع الاستبداد في الحكم، ولا الحكم نفسه ـ في الإسلام ـ قائمٌ على أساس السلطة المطلقة التي يتصرف فيها الحاكم وَفْقَ ما يشاء ويهوىٰ ، **لأن الحكم في الاسلام قائم على اساس تشريعه العادل ، وأنَّ الظّلم هو عدو الاسلام الأول ، وليس أمرُ التشريع بيد الحاكم** ، بل لم يُجْعَلْ لأحد ، ولو كان نبيّاً مصطفى ، لقوله تعالى مخاطبا نَبِيَّهُ ـ ﷺ ـ : ﴿ لَيْس لَكَ من الأمرِ شيءٌ ﴾ وإنما السنة وَحْيٌ أيضاً من عند الله تعالى ، معنىً ، لقوله تعالى : ﴿ وما يَنْطقُ عن الهوىٰ ، إنْ هُوَ الاَّ وَحْيٌ يُوحىٰ ﴾ جاءت تفسيراً للقرآن ، أو تفصيلاً ،أو تقريراً على ما هو معروف ،**وأما التشريع فلله وحدَهُ** ، لقوه تعالى : ﴿إن الحُكْم إلا لله ﴾ فمشكلات أوروبة ، وما نجم عنها من فلسفات تتصلُ بالتشريع ، ليست موجودةً أصلاً في الاسلام .

الثالث ـ على أنَّ اتصال « حقوق الانسان » بالتكليف الملزم القائم على عنصر الاعتقاد منذ أُنزل هذا التشريعُ على الأرض وحياً ، ضماناً لعدم الانحراف في ممارستها، وتوطيدا لكونها « وسائل عملية » لتحقيق المقاصد الأساسية للمجتمع الانساني ، من مثل حرمة النفس الانسانية ، **ومُثُلها العليا ، وقيمها الخالدة ، وفي مقدمتها « الدين »** وبه تكون انسانية الانسان ، ثم « العقل الانساني العام » في ملكاتِهِ وطاقاتِهِ التي لا حدود لها ، حفظاً له من كلٍّ ما يَشُلُّ هذه الطاقات ، ووجوب تنميتِهِ بالعلم المفروضِ طَلَبُهُ ، ثم النسب حفظا للاجيال الخالفة ، ولاستمرار تَعَهُّدِ الآباء بالابناء ، وصوناً للعرض والشرف ، ثم « المال » ووجوب تنميته واستثماره ، وعدم الاسراف فيه ، أو التقتير ، أقول : إن اتصال حقوق الانسان بالتكليف القائم

---

(56) وتفسير الآية الكريمة : ولا يحملنَّكم بغضكم وكراهيتكم لقوم ، وعداؤكم لهم على ألا تعدلوا ، بل عليكم اقامة العدل بينهم، لأن ذلك اقرب للتقوى، أي مرضاة الله تعالى .

على عنصر الاعتقاد ، كوسائل عملية لتحقيق هذه المقاصد الاساسية للمجتمع الانساني في أي بيئة أو عصر وُجد،بحيث لو انخرم واحد من تلك المقاصد ، لم تَجْرِ الحياة الانسانية فيه على استقامة ، بل على فساد وتهارج وتسافك دماء ، يجعل من تلك الحقوق ـ على تنوع موضوعاتها ومتعلقاتها ومحالها ـ استجابةً عمليَّةً وواقعيةً لما تقتضيه كافَّة عناصر الفطرة الانسانية ، كَمَلاً ، مادةً ومعنى ، ظاهرا وباطنا ، جسدا وعقلا ووجدانا وروحا ، وارادة ، دون اهمال أو تجاهل لأيٍّ منها ، وهذا هو « كمال التشريع » الذي يستجيب لكافة مطالب الفطرة الانسانية ، وإليه الاشارة بقوله تعالى : ﴿ اليوم اكملت لكم دينكم ﴾ ، وكلُّ تشريع يناقض أُصول الفطرة ظاهراً أو باطناً ، مكتوبٌ له الفشل حَتْماً ، إذا التشريع للانسان ـ بما هو انسان بفطرته الكاملة .

ويُسْتَدَلُّ من هذا ، على أن الاسلام يَرَى ـ وبحق ـ أنَّ عنصراً واحداً من عناصر الفطرة ـ وهو العنصر الجسدي أو المادي ـ لا تكفي الاستجابة لمطالبه ، لاقامة نظام اجتماعي كامل ، متوازن ، ومتكافل ! بل هو تشريع ناقصٌ مُبْتَسر !

ويرى أيضاً ، أنَّ تفاوت الملكات بين الأفراد لا يحول دون تحقيق توازنها في نظام اجتماعي يتسم بالخُلُقيَّة والانسانية ، ذلك ، لأن الفطرة الانسانية ذاتها ، قد ثبت أنها نزَّاعة إلى السمو كلما وجدت إلى ذلك سبيلا ، بالتبصير والتوعية والتوجيه الصالح ، ولا أدلَّ على ذلك من هذا الفرق الشاسع بين وضع الجزيرة العربية قبل الاسلام وبعده .

ومن هنا ، كان لِهَيْمَنة العقيدةِ ، وسلطانِ الروح ، دورٌ بالغ الأثر في مجال النفس الانسانية ، تسامياً وارتقاءً في معارج الكمال ، بحيث تتضاءل نسبةُ تأثير العقل أو الضمير ازاءَها ، إذْ غالبا ما يكون كلٌّ منهما مُعْتَقَلَ الحكم بالهوىٰ .

هذا ، وقد صَوَّر القرآن الكريم ما للعقيدة من سُؤْدَدٍ على النفوس ، بقوله سبحانه : ﴿ إنَّ عبادي ليس لك عليهم سلطان ﴾ وقوله تعالى حاكياً محاورةَ الشيطان للذين اتبعوه : ﴿ وما كان لي عليكم من سلطان ، إلا أنْ دَعَوْتُكُم فاستجبتم لي ، فلا تلوموني ، ولوموا انفسَكُم ﴾.

آفة البشرية اذن ، سلطانُ الهوى على النفوس ، والمنازِع الغريزية البدائية غير الموجَّهة، ومن هناانطلقت« الحكمة القرآنية » في الحقوق والحريات ، مظهراً للاعتقاد

ابتداءً ، لقوة سلطانه ، وبما يستند إليه من التكليف والمسؤولية ، اعتقالاً للهوى نفسه : « وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى ، فإن الجنة هي المأوى ». إذن ، لا تجد في تشريع الإسلام للحقوق والحريات مشكلة انسانية تتعلق بالجسد ، أو بالمطالب المادية ، لأنه أباح له ما في السموات والأرض في حدود ما سن ورسم ، بجعله مسخرا له ، والتسخير يقتضي الانتفاع ، وخلق للانسان ما في الأرض جميعا ، وأباح الزينة، غير أنه يرى أن المشكلة الحقيقية تكمن في التوفيق بين مطالب الجسد ومطالب الروح ، ولهذا دارت أحكام هذا التكليف على تحقيق هذا التوفيق ، ما أمكن إلى ذلك سبيلا ، وهو ما تفرد به الاسلام دون سائر الشرائع السماوية والوضعية على السواء .

ولا ريب أن التوجيه الالهي ، تنداح أمامه بوارق الظنون وتخيلات الأوهام ، وغمائم الفروض والاحتمالات ، ويحول دون الانسياق الأعمى وراء الشهوات من المال والجنس ، واطراح الفضائل والكمالات النفسية ، في غفلة من منطق العقل ، ويقظة الضمير، وخلقية الارادة الحرة، لموضوعية ذلك التوجيه، وشموله، وحقيّتِهِ ومعقوليته، وعدله المطلق، وشموله، وهذه الملكات العليا من العقل والضمير والارادة ، هي التي تولاها التشريع الاسلامي بالتبصير والاحياء والتقويم ، بالعقيدة والتشريع معا ، فضلا عن بسطه سلطان الروح ، وهيمنة العقيدة النقية على النفوس .

الرابع : عنصر الواجب في مفهوم الحق والحرية ، عنصر جوهري في التشريع الاسلامي ، نهض به التكليف، والتكليف إلزام، عن أنه مؤيَّد بالمعتقد ، وبسلطان الدولة إذا خف وازع الدين .

عنصر الاعتقاد مؤيد قوي لعنصر الواجب في مفهوم الحق والحرية عملا وتشريعا بما يُنشيء من وازع الدين ، وهذا ـ إذا صح ـ كان أبلغ أثرا ، واضمن نتائج من الوازع السلطوي الخارجي ، بلا مراء .

إلتفات بعض علماء الاجتماع في أوروبة في القرون الأخيرة إلى « عنصر الواجب » في مفهوم الحق ، وضرورة إقامة النظام الاجتماعي على أساسه ، مشتقا من قواعد الدين ، اقول : التفات بعض علماء الاجتماع في أوروبة ، في القرون

الأخيرة ومنهم « اوجست كونت » من كبار فلاسفتها ـ جعلهم يرون ضرورة اقامة نظم دينية تحكم أوروبة ، بما يساير تقدمها الحضاري ، فكان أن آقترَحَ « **فكرَة الواجب** » **في تشريع الحقوق ، لينفي عنها** « **معنى الفردية في المفهوم** » و« **الاطلاق في التصرف** » وقد أصَّل الاسلام هذا المعنى على نحو أوسع شمولاً ، وأعمقَ جذوراً ، وأنفذَ اثراً ، على النحو الذي رأيتَ في نظريته العامة .

ويُفهم من هذا ، أنَّ « عنصر الواجب » ينبغي أنْ يُشْتَقَّ من الدِّين ، ليكسب صفةَ الالتزام الذاتي النابع عن قناعة راسخة ، مما يُشعر بأن الحقَّ ومقوماتِهِ لم يُخْلَق الإنسان مُزَّوداً بها ، وإنما خُلق **ليكون صاحب حق بمقتضى الواجب والتكليف والمسؤولية الدينية إلى جانب المسؤولية الدنيوية المؤيدة بالتشريع الملزم** ، وهو ما أشار إليه القرآن الكريم بقوله تعالى : ﴿هل أتىٰ على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً﴾ **أي ذا قَدْرٍ وخَطَر وشأن** ؟ وإذا فسرت « هل » بمعنى « التحقيق » لا بمعنى « الاستفهام » كان معنى الآية الكريمة : « قَدْ مضى على الانسان زمنٌ طويل[57] من الدهر ، قبل التكليف ، لم يكن فيه ذا قدر وخطر وشأن يُذكر» .

هذا ، والانسان لا يَفْقدُ شخصيَّته المعنويةَ بداهةً إلا إذا كان لا يملك حقوقَهُ وحرياتِهِ ، لأنها مقومات هذه الشخصية في بُعْدها المعنوي، فالإنسان بلا حقوق لُقَىً مُضَيَّع ، يؤكد هذا المعنى ، الامام القرطبي في تفسيره لهذه الآية الكريمة حيث يقول : « قد أتىٰ على الإنسان حينٌ لم يكن له فيه قَدْرٌ ، ثم لما حَمَلَ أمانة التكليف التي عجزت عنها السموات والأرض[58] ، ظَهَرَ فضلُه على الكُلّ ، وصار شيئاً مذكوراً، ذا قَدْر وخطر»[59] وهذا صريحٌ فيما قررنا، وهو ما فهمه الصحابة إذْ يقول بعضهم : « **أنا يومَ آمنتُ بالله الأحد ، لن أُذِلَّ نفسي لأحد** » وهذا أقصى معاني الحرية وأبلغُها ، والانسان ـ في اعتبار الاسلام ـ كائنٌ حَيٌّ عاقلٌ حُرٌّ مكلَّفٌ مُستقِلٌّ مسؤ ولٌ ، **وتكليفُهُ منشأ حقوقه ، واستقلالُه ، ليس تاما ، بل هو مرتبطٌ بمجتمعه في دائرة « التعاون » على البر والخير المشترك** ، كما اسلفنا .

ولعل إضفاءَ صِفَة القَدْر والعِظَمِ على الليلة التي أُنزل فيها القرآن الكريم[60]

---

(57) اخذ هذا المعنى من تنكير « حين » للمبالغة .

(58) لفقدانها ملكات الفطرة الانسانية .

(59) الجامع لأحكام القرآن ـ ج 19 ـ ص 119 بتصرف يسير .

(60) لقوله تعالى : ﴿ إنَّا أنزلناه في ليلة القدر ، وما أدراك ما ليلةُ القَدْر ، ليلةُ القدْرِ خيرٌ من ألف شهر ﴾ .

ناشيءٌ من كونه أصلَ الهداية والتكليف، والانسان استمد هذا « القَدْرَ » من ذلك **التكليف نفسه، لأنه في واقع الأمر « تشريف » فثبت أنَّ « التكليف » منشأُ الحق والحرية، لا ذات الانسان .**

الخامس : كُلُّ حَقٍّ فرديٍّ[61] أو حرية عامة - في التشريع الاسلامي - مشوبٌ بحق الغير، فلا يتضمن مَعْنى الخُلوص لصاحبه، بحيثُ يوليه سلطةَ التصرف فيه وَفْقَ ما تملي عليه رَغْبَتُهُ، أو مشيئتُهُ المطلقة، **لأنه مقيد أصلا برعاية حق الغير - كما** أسلفنا - **فرعاً عما تمكن فيه شرعاً من المعنى الانساني والاجتماعي ازاءَ الصالح الخاصّ، حتى غدا ذا مفهوم فردي واجتماعي معا، وهو اصل التكافل في الاسلام .**

هذا، وحق الغير الذي تجب مراعاتُهُ، إبَّان تصرفِ الفرد في حقوقه، أَعَمُّ من أن يكون راجعاً إلى الأفراد على استقلال، أو المجتمع أو الأمة بعامة، ولا ريب أنَّ مراعاة هذا الأخير مفروضةٌ على وجه أشَدَّ، لشمول النَّفْع، وَعِظَمِ الخَطَر .

هذا، وقد كَيَّف الاصوليون « حق الغير » هذا، بأنَّه « حق الله » وَفَسَّروا هذا التكييف بِعَظم خطرِهِ، وشُمول نفعِهِ، وهو ما يتضمن معنى « المصلحة العامة » قطعا[62] فكانت ذات « قيمة كبرى » في هذا التشريع .

- ويترتب على هذا التكييف، أنه لا يَسَعُ ذا الحق ولا غيرَه إسقاطُ حَقِّ الغير، بل لا خِيرَةَ له في إهداره إبَّان تَصَرُّفه في حقه كَسْباً وانتفاعاً، سلباً وايجاباً، على حد تعبير الامام الشاطبي : فكان « حق الغير » عنصراً جوهرياً في مفهوم الحق الفردي ينشأ عن أصل تقييده بمراعاته، **تحقيقٌ للتكافل الاجتماعي الملزم، في كافة شؤون الحياة الانسانية، ماديا ومعنويا على السواء .**

والممعن في بحوث الأصوليين يُدْرك أنَّ هذا المعنى لحق الغير، يطابقُ ما يُعْرَفُ اليومَ من معنى **« النظام العام » الثابت، بدليل أن مشروعية الحق، تصرفا واستعمالا، منوطةٌ بمراعاته، وهذا من خصائص النظام العام**، بل ترى الحقَّ

---

(61) خلافا لما ذهب إليه الفرديون، من أنَّ حق الفرد غاية في ذاته، ويولي صاحبه سلطة التصرف فيه باطلاق، ما دام لا يجاوز حدوده الموضوعية، على ما سيأتي تفصيله .

(62) راجع كتب الأصول في بحث « المحكوم فيه »، وقد تَضَمَّن بحثَ الحقوق .

الفرديَّ نفسَهُ لا يستمد « قِيمَتَهُ » من ذاتِهِ في اعتبار الشارع ، بما هو وسيلة ، بل يستمدها من « الغاية » التي شُرِع من أجلها ، بما في ذلك رعايةُ حَقِّ الغير هذا ، وهو ما أطلق عليه الامام الشاطبي « جِهَةَ التعاون » كما أشرنا ، لسبب بسيط هو أنَّ الوسيلةَ تأخُذُ حُكْمَ غايتها ، كما اسلفنا .

إذن عنصر « الغيرية » جوهريٌّ في مفهوم الحق الفردي في شرع الاسلام ، وهو « المعنى الاجتماعي والانساني » الذي مَكَّن له الشارع الاسلامي في الحقوق الفردية كافَّةً لينفيَ عنها معنى الفردية المطلق ، تحقيقا للتكافل الاجتماعي الملزم ، كما بينا ، ترى ذلك بَيِّناً في قول الامام الشاطبي : « وأيضاً ، ففي العادات - الحقوق والحريات - « حقُّ الله » تعالى من جهة وجهِ الكسب ، ووجهِ الانتفاع ، **لأنَّ حق الغَيْر مُحَافَظٌ عليه شرعاً ، أيضاً ، ولا خِيَرَةَ فيه للعبد ، فهو حق الله تعالى صرفاً في حق الغير**[63] وفي قوله ايضاً في موضع آخر ، « فإنَّ ما هو لله ، فهو لله ، وما كان للعبد ، فراجع إلى الله ، **من جهة حق الله فيه**[64] » .

فَتَبَيَّنَ بجلاء ، أنَّ التشريع الاسلامي قد ضَمَّنَ الحقَّ الفرديَّ معنىً جديداً[65] لم يكن معروفاً في الشرائع من قبلُ وهو عنصر « الواجب » بالنسبة إلى حق الغير من الفرد أو المجتمع أو الأمة بعامة ، بل ولا في الشرائع الوضعية الحديثة إلَّا منذُ عَهْد قريب ، وعلى نَحْوٍ ضَيِّقٍ ومبهم ، فضلاً عن إعتراف الاسلام بحق الفرد ، وبحق المجتمع معاً على السواء ، دون تَطَرُّف بإلغاء أيٍّ منهما على حساب الآخر .

وبيان ذلك ، أنَّ المُحَرَّم في جميع الشرائع ، هو الاعتداء على حق الغير بالمجاوزة ، **وهذا فعلٌ ممنوع لذاته ، لخروجه عن حدود الحق الموضوعية ، وليس المقصود بالمحافظة على حق الغير - في الاسلام - هذا المعنى فحسب** ، بل المراد - كما اشار الامام الشاطبي - **أنَّ حق الغير محافظ عليه شرعاً ، إبَّان استعمال الفرد لحقه كسبا وإنتفاعاً، على حد تعبيره ، ولو ضِمْنَ حدود حَقِّه الموضوعية ، ودون**

---

(63) ج 3 - 257 - الموافقات - وفيه بحث مطول في جهة التعاون ورعايتها ، بل تقديمها على المصلحة الخاصة عند التعارض المستحكم ، وضرب مثالا لذلك شارحه : « تشريح جثث الأموات لفائدة طِبِّ الأحياء ، المرجع السابق .

(64) الموافقات : ج 2 ص316 - وراجع كتابنا « الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده » الطبعة الثانية - ص 71 .

(65) سيأتي بيان وجه الجِدَّةِ فيه .

مجاوزة ، صوناً للغير من الحاق الضرر البَيِّن به ، فَرْداً كان ذلك الغير أو مجتمعا ، تحت ستار التصرف في الحق ، باتخاذه ذريعة إلى ذلك أو بالتذرع بأي فعل ظاهر الجواز ، لتحقيق غرض غير مشروع ، حتى يكون الفعل معيبا في غرضه ، وإن كان - من حيث الأصل - مشروعاً في ذاته ، فتسقط مشروعية الفعل ، كما تسقط ايضاً إذا أفضى من تلقاء نفسه ودون قصد من صاحبه ، إلى مآل ضرري ، بل ولو كان القصد حسنا، على ما سيأتي بيانه، لأن التشريع الاسلامي ينظر أيضاً إلى مآل[66] التصرف في حد ذاته ، أو إلى واقعة الضرر المادية المتوقعة أو الواقعة في المجتمع ، من حيث هي ، ولو كانت ثمرةً لاستعمال حق ، بقطع النظر عن العناصر الذاتية لصاحب الحق في مثل هذا الحال ، ويحول دون وقوعها ، ولو كان القصد حسنا اعمالا للقاعدة المحكمة : « يُدْفع الضررُ بقدر الإمكان» ولقول الامام الشاطبي : « والأشياء إنما تحل وتحرم بمآلاتها[67] » رعايةً لحق المجتمع ، إذْ لا يَسَع الفردَ - في التشريع الاسلامي - الانفصالُ عن مجتمعه بحال ، ولا يملك الخِيَرَةَ في الترخُّص من وجوب تكافله معه تكافلا حقيقياً حَيَوِيّاً ملزِما، وهذا كما يشير إليه الامام الشاطبي من باب «الحكم على الخاصة لأجل العامة»[68] أي من باب الحكم على الفرد من أجل مصلحة المجتمع ، نفيا للتناقض ، بل يوغل التشريع الاسلامي في رعاية حق المجتمع ازاء المصلحة الخاصة ، فيرسي أساسا تشريعياً يستند إليه وجوب التكافل ، بأن جعل للمجتمع حقا يتعلق بحق الفرد ، ولا سيما في وقت الازمات الطارئة ، وهذا « التكافل » يمثل « عنصر الواجب » في مفهوم الحق الخاص ، فإذا نظرنا إلى منشأ الحق ، وهو « التكليف » مؤيداً بالمسؤولية ، ثم نظرنا إلى « عنصر الواجب » فيه ، حقا للمجتمع ، ، تأدَّى بنا ذلك بالضرورة إلى أنَّ « الحقوق » في النظرية العامة للتشريع الاسلامي قد آلت إلى أن تكون « واجبات » بمقتضى أصل التكليف ، قبل أنْ تكون حقوقاً وحريات . أما أن للمجتمع حَقّاً قد

---

(66) يقول الإمام الشاطبي : « والأشياء إنما تحل وتحرم بمآلاتها ، الموافقات ج 3 - ص 258 - ويقول في موضع آخر « النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعا ».

(67) المرجع السابق - ج 4 - ص 196 وما يليها .

(68) المرجع السابق - ج 3 - ص 259 .

- والإمام الشاطبي يقصد بقوله: «الأشياء تحل وتحرم بمآلاتها» الأشياء (الافعال)، التي هي مشروعة في الأصل : دون الأشياء (الافعال) المحرمة أصلا ، لأن هذه لا تحل إلا عند الضرورة ، للقاعدة المعروفة : « عند الضرورات تباح المحظورات ».

شَرعَه الاسلام متعلِّقاً بحق الفـرد ، أثراً للمعنى الاجتمـاعي والانساني فيـه ، وهو المعنى الجديد الذي أشرنا إليه ، فإنك لواجد هذا بيِّنا صريحاً في **تعليلات الفقهاء** ، وهم بصدد التدليل على حرمة التصـرف في حق الملكية عـلى وجه الاحتكـار مثلا ، تَرَبُّصاً بالناس الغلاء فيما يحتاجون إليه من مقومات حياتهم الأسـاسية ، ممـا ورد في السنة[69] الثابتة بما يفيد كونَهُ جريمـةً كبرى[70]، ولـو كان هـذا التصرف في الأصـل استعمالا للحق ، لكنه لما كان على وجه يضر بالمجتمـع ضرراً بـالغاً من حيث أثـره ومآلُهُ ، كان ظلماً ، والظلمُ حـرام ، تجد هـذا في تعليل أئمـة الحنفية مثـلا ، وعلى رأسهم الامام الكاساني: ـ سلطان العلماء ـ حيث يقول : « **ولأنَّ الاحتكار من باب الظلم ، فقد تعلق به حق العامة** ، (المجتمع) **فإذا امتنع البائع عن بيعه عند شدة حـاجتهم إليـه ، فقـد منعهم حقهم ، وَمَنْـعُ الحق عن المستحـق ظلم** « **وأنـه حرام** »[71] . ولا يعدو الاحتكار أن يكون وسيلة للاستغلال إبَّـان ازمات اقتصـادية قائمة ، أو لخلقِهـا إن لم تكن ، وأيّاً مـا كان ، فهـو جريمـةٌ كبرى بنصِّ الأحـاديث الثابتة .

ـ هـذا ، وقد التفت بعض الفقهـاء المُحْدَثـين إلى هذا الأصـل العَتيـد حيث يقول : « وأنه كُلَّما اشتدت الحاجةُ ، عَظُمَ حقُّ الناس في الأموال المملوكة ، وَضُيِّقَت حريةُ التصرف والانتفاع ، وحريةُ المنع والامتناع »[72] .

هذا ، ولا يُتْرك تنفيـذ مبدأ التكـافل لِخِيَـرَةِ الأفراد ، بـل يُلْزَمون بـه إلزامـاً بسلطان الدولة عَدْلاً ، لاستناده إلى حق قد شُرع أصلاً متعلِّقاً بحق الفرد فيما يملك ، « **ولوليِّ الأمر أن يَتَدَّخل بالمنع إذا تجاوز المالك حدودَ التصرف العادل في ملكه** »[73] والعدل في الإسلام مطلق ، فكان مُهَيْمِناً على تصرفات الأفراد في حقوقهم ، توجيهاً لهـا إلى ما يقتضيـه ، لأنَّ مصلحة المجتمـع ـ كما نـرى ـ من أقوى صُـوَر العَدْل في

---

(69) راجع هذا البحث تفصيلا في كتابنا ، الفقه المقارن ، موضوع الاحتكار ، والتسعير الجبري .
(70) بدليل لازم حُكْمه شرعا ، وهو التهديد بما هَدَّد به الشارع على الربا ، بل اشد .
(71) البدائع ـ ج5 ـ ص 129 ـ للإمام الكاساني ـ وراجع ايضاً ، تبيين الحقائق ، ج 6 ـ ص 27 ـ للإمام الزيلعي ـ والفتاوي الهندية ـ ج 3 ـ ص 314 ـ وحاشية الدر ـ ج 5 ـ ص 378 ـ لابن عابدين ـ والاختيار ـ ج 4 ـ ص 236 ـ للموصلي ـ الخراج ـ ص 105 ـ لأبي يوسف .
(72) المجتمع الانساني ـ ص 191 ـ للشيخ محمد أبي زهرة .
(73) المرجع السابق ـ ص 190 .

الإسـلام ، فلا يُتْـرك العـدلُ المطلق لـلارادات الفـرديـة ، لمكـان الجَشَـع وَحُبِّ الاستغلال في نفوسهـم ـ أَثَرةً وانانيةً ـ وهذا لا يفتقر إلى بَرْهنة ، لأنه واقع ومشهود .

الإسلام إذْ يؤصِّلُ مبدأ الملْكية الفرديَّة في تشـريعه الاقتصـادي ، غَيْر أنـه لا يجعله عقبةً تحول دون رعاية الصالح العام ، بل يُقَـدّم هذا الأخـير عند التعـارض الطارىء المستحكم ، وتَعَذُّر التوفيق .

يقول الإمام الشاطبي : « **المصلحةُ العامَّة مُقَدَّمَةٌ** »[74] و «**الحكُمُ على الخاصة من أجْل العامة** » **مبدأ مُسْتَقِرٌ في التشريع** ، كما أشرنا ، **وهذا عند آستحالة التوفيق بـين المصلحتين المتعـارضتين ، بشـروط معروفـة ، فَتُهْدَرُ الخـاصَّةُ مـع التعـويض العادل ، إنْ كان له مقتضٍ ، لأنَّ إهدار المصلحة العامة ، شَرٌّ كبيرٌ لا يُصار إليه ببديهة العقل ، فضلاً عن حكْمة الشر ع .**

وإنمـا اشترطنـا استحالـةَ التوفيق بـين المصلحتين ، لأنـه بـالتـوفيق يـرتفـع التعارض ، حفظاً للحقين معاً ما أمكن .

هذا ، وقد صـاغ الفقهاءُ ـ استقـراءً من جزئيـات الأحكام التي لا تُحصى في الشرع ـ قاعدةً فقهيةً تؤكد مضمون الأولى ، ولكنها اكثرُ تفصيلاً مؤداها ما نصه : «**يُتحمَّلُ الضررُ الخـاص ، في سبيل دفـع ضرر عـام** »[75] . وهذا في الحـالات التي تتعارض فيها المصلحة الخاصة مع العامة ، تعارضاً طـارئاً مستحكـماً يستعصي على التوفيق ، **ولو لم يكن هذا التعارض نتيجةً مباشرة لقصد المكلف ، بأن طرأ تلقـائياً بفعل الظروف الخارجية ، كالأزمـات الاقتصـادية القـائمة ، أو ظـروف الحرب ، فالإسلام يقدِّر النتائج المتوقعة أو الواقعة في حدِّ ذاتها ، ولا يجعل من الحقِ الخاص عقبةً تحول دون رعاية المصلحة العامة ، وتنميتها وازدهارها وتقدمها ، بل تراه يُزيل العوائق التي تعترض سبيل ذلك بتقـديمها وتـرجيحها ، كـما بينا استنـاداً إلى مفهوم « العدل » فيه ، إذِ المصلحة العامة ـ كما نوهنا ـ تجسِّدُ مفهوم العدل عملاً وواقعاً في أقوى صُوَرِهِ في الإسلام ، وإلا فَلِمَ كانت قواعد التنسيق والموازنة تقضي بتـرجيح الصالح العام بالإجماع ؟؟** من مثل ما قدمنا عن الإمام الشاطبي قولـه : « المصلحة

---

(74) الموافقات : ج 4 ـ ص 196 وما يليها .
(75) مجلة الأحكام ، مادة 26 .

العامة مقدمة»[76] ومن مِثْل: «يُتَحَمَّل الضرر الخاص، في سبيل دفع ضرر عام»[77].

قواعد التنسيق[78] والموازنة عند التعارض بين المصلحة الفردية والعامة إبان تصرفات الأفراد في حقوقهم، أو ممارستهم للحريات العامة، تحصيلاً لمصالحهم الخاصة في الواقع المعيش، هذه القواعد هي - في الأصل - خِطَطٌ تشريعية يلتزمها المجتهد أيضاً في استنباطه للأحكام الاجتهادية من مصادرها في ظل الظروف الملابسة للمجتمع والدولة في كلِّ عصر، فكانت قواعد للتنسيق يلتزمها الحاكم أو القضاء، في الحكم على الوقائع المعروضة، كما هي قواعد يلتزمها المشرع الاجتهادي في التشريع في إنشاء النظم التي تحتاجها الدولة في كافة مرافقها، سواء بسواء.

هذه القواعد ترسم الخِطَط التشريعية العملية، أو المنهج التشريعي للاجتهاد العملي في استنباط نُظُم فرعية من مصادرها، مما تحتاجه الدولة في مختلف الشؤون من سياسية واقتصادية واجتماعية، استجابةً لما تقتضيه المصلحةُ العامةُ واقعاً وعملاً في ظل ظروفها الملابسة، فضلاً عن كونها قواعد يُحكَم على ضوئها بالترجيح بعد الموازنة، في الوقائع، الجزئية، نتيجةً للتصرفات الفردية.

الاساس الواقعي الذي ينهض عليه هذا الأصل في فلسفة التشريع الإسلامي:

يستند الأصل العام الذي يقضي بتقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة

---

(76) الموافقات - ج 4 - ص 196 وما يليها، وج 2 - ص 348 - وج 2 ص 360 وانظر في هذا المعنى أيضاً - إعلام الموقعين - ج 3 - ص 138 - ص 139 - والطرق الحكمية ص 203 - وص 307 - لابن القيم - وتبيين الحقائق - ج 4ص196 - للإمام الزيلعي - الاشباه والنظائر - ص 79 - للإمام السيوطي - الاشباه والنظائر مع حاشية الحموي - ص 124 وما يليها.
- وانظر في اعتبار المآلات - الشاطبي، ج 4 - ص 196 وما يليها وج 2 - ص 248 - وص 360 - للإمام الشاطبي - وانظر أيضاً القواعد الفقهية التي تؤصل هذا المعنى في مجلة الأحكام - المادة /36 والمادة 27 والمادة 29. وانظر أيضاً القواعد الفقهية التي تُؤَصّل هذا المعنى في مجلة الأحكام - المادة/26 والمادة /27 والمادة 29.

(77) المادة /26 مجلة الاحكام.

(78) من قواعد التنسيق: الضرر الأشد يزال بالأخف المادة /26 - وقاعدة: «دَرْءُ المفاسد مُقَدَّم على جلب المصالح» بشرط أن تكون المفسدة راجحة وغالبة، وقاعدة «يتحمّل الضرر الخاص في سبيل دفع ضرر عام» مادة /26 وقاعدة: «المصلحة العامة مقدمة» الموافقات: ج 4 - ص 196 وما يليها، للإمام الشاطبي: وانظر أيضاً، أصل اعتبار المآلات - وج 2 ص 360 - والاشباه والنظائر للسيوطي - ص 79 - تفسير القرآن - ص 564 - للشيخ شلتوت - شيخ جامع الأزهر سابقا.

عند التعارض ، وعدم إمكان التوفيق ، إلى ملحظ تشريعي عميق الصلة بالواقع الانساني المعيش ، وهو جدير بالتقدير .

وبيان ذلك : أن تحقيق ما تقتضيه المصلحة العامة ، شرطٌ أساسي تتوقف عليه ـ في الواقع ـ امكانية الفرد في تحقيق مصالحه الذاتية المباشرة والحالّة ، إذ الفرد ليس بطبيعته منعزلاً عن المجتمع ، بل لا يسعه العيش ـ بحكم كونه كائناً إجتماعياً ـ إلا في وسط إجتماعي ، هذا الوسط الاجتماعي الذي تتوقف عليه حياة الإنسان الفرد في تلبية مطالبه ، ذو مصلحة عامة ، هي بعينها شرط أيضاً تتوقف عليه إمكانية الفرد لتحقيق مصالحه ، والتمتع بحقوقه وحرياته على الوجه الكامل الذي يليق بانسانية الإنسان .

ويترتب على هذا ، أن مناقضة المصلحة العامة تعود على الفرد نفسه بالضرر المحقق حالاً أو مالاً ، لانهيار شرط إمكانية تمتعه بحقوقه ، بالمناقضة ، فإذا أدرك الأفراد هذه الحقيقة الواقعية في العالم الإنساني المعيش ، عن بصيرة ووعي ، **ألزموا أنفسهم تلقائياً برعاية هذا الشرط ، والعمل جدِّياً على عدم انخرامه أو تخلفه ، ليتمكنوا من استيفاء حقوقهم المشروعة على الوجه الأكمل ، إذْ لا تَحَقُّقَ لشيء بفوات شرطه الذي يتوقف عليه وجودُه ، أو صحتُهُ أو كماله ، دون أن ينتاب ذلك ، أو يلزم عنه ، ضرر أو فساد راجح ، وهذا من قضايا العقل والدين ، وتنهض به سياسة التشريع الإسلامي التي تقوم بدورها على مقومات ترجع كلها إلى استقامة أمر المعاش والمعاد ، ومن أهمها قاعدة : « ما لا يتم الواجب إلا به ، فهو واجب » وهذا هو « عنصر الواجب » في مفهوم الحق الفردي كما قدمنا ، الأمر الذي يؤول إلى المعنى الاجتماعي والانساني في ملاك معناه ، وقوام أمره ، كما يؤول إلى توفير امكانية تحصيله والتمتع بثمراته ، فالشرط هنا لحفظ الكيان ـ كما ترى ـ كيلا يفضي تخلف الشرط إلى انتفائه ، وإلا فلماذا كان تحقق المعنى الاجتماعي في مفهوم الحق الفردي مناطَ المشروعية في استعماله ؟؟**

تهاون الأفراد في رعاية المصلحة العامة ، مَرَدُّه ـ في الأصل ـ عدمُ توافر الوعي الكامل لادراك هاتيك الصلة الوثقى التي وثّقها الإسلام بين الحرية الفردية وبين المصلحة العامة ، استجابةً للواقع الانساني المعيش ، فضلاً عن الأَثَرَة والأنانية :

ليس تهاون الأفراد ـ إبَّان ممارستهم لما مُنِحُوا من حريات وحقوق ـ في رعاية المصلحة العامة ، ناجماً عن وعي عميق مُدْرِك للصلة الوثقى المُحْكَمة التي أنشأها

الإسلام بين المصلحة الخاصة والعامة ، نزولاً على مقتضيات الواقع الإنسـاني ، بل عن غفلة ، ومحدودية ثقافية أو تَعَقّل ، أو قصور إدراك غالباً ، وقـد تَغْلِبُ الانانيـة والأثرة والجشع أحياناً .

هذا ، وتتأثر المصلحة العامة عادةً بتغير الظروف ، والظروف بالناس قُلَّب ، فَوَجَبَ ملاحظةُ هذه العوارض ، فيتغير الحكم لذلك بتغيُّر ما تقتضيه المصلحة ، ولا سيما المصلحة العامة ، وقد أدرك هذا المعنى بعض الفقهاء المحدثين ، فعبَّر عن ذلك بقوله : « إنما ترتبط جميعُ الأحكام[79] بالمصالـح ، إذ الغايـةُ منها ، جلبُ المنـافع ، وَدَرْءُ المفاسد ، حتى إن الرسول ـ ﷺ ـ كان ينهى عن الشيء لمصلحة تقتضيه ، ثم يُبيحُـهُ ، إذا تغيَّرت الحـال ، وصارتِ المصلحـةُ في إباحتـه ، **فغـايـة الشـرع هـو المصلحة** »[80] .

والـذي يفهم من هذا ، أنَّ « **المصلحـة** » بما هي غـايةُ التشـريع ، وأسـاس أحكامه ، جملةً وتفصيلاً ، وعنصرُ معقوليته ، فيما يتعلق بالمعاملات ، يَدُلُّ دلالةً بَيِّنةً على مدى وثوق الصلة بين هذا التشريع ، والواقـع الحيوي المعيش ، في كـلِّ عصر وبيئـة ، ذلك ، لأن « المصلحـة » **إنما تَعْني الحـاجات والمطـالـب التي يفتقـر إليهـا الانسان الفرد ، والأمة ، والدولة على السواء** ، ولا رَيْبَ أنَّ في بناء الأحكام المناسبة على هذه الحاجات والمطالب الحيوية التي تسمى « مصالـح » استجابـةً واقعيةً لهـا ، وتحقيقاً عملياً ، بلا مراء ، والإسـلام وضع قواعد التنسيق عند التعارض .

وإذا كان لنا من تعليق على عبارة الاستاذ الكبير ، فهـو وجوب تقييـد إطلاق عبارته ، بما لا يمس أصلاً قاطعاً في التشريع ، لأن هذا من الأساسيـات المُحْكَمات التي لا يجوز تأويلها أو تغييرها ، لأنها من النظام العام الثابت ، وليكن ما قرره خاصاً بالمباحات والحريات العامة ، هذا ، وتقييد المباح بالوجوب أو المنع ، لمصلحة تقتضي ذلك ، جائز بالاجماع ، إذ لولي الأمر أنْ يُوقف العمل بالمباح إذا افضى استعماله ـ في ظرف معين ـ إلى ضرر راجح يمس مصلحـة المجتمع ، أو يـوجبه ، ويلغي جـانب الترك فيه ، إذا كان في هذا الايجاب تحقيقٌ للصالـح العام ، **لما قدمنـا أن المصلحة**

---

(79) والأحكام هي مناشيء الحقوق والحريات ، كما قدمنا .

(80) السياسة الشرعية ـ ـ ص 6 ـ ص 7 ـ للشيخ عبد الوهاب خلاف ـ استاذ الشريعة الاسلامية في كلية الحقوق ـ بجامعة القاهرة سابقا .

العامة واجبة الاعتبار والتقديم على الاباحات الجزئية ، أو التصرفات الفردية ، عند التعارض المستحكم، لسبب بسيط ومعقول، هو أنَّ دفع الضرر اللاحق بـالمجتمع من جراء ممارسة بعض الأفراد لحرياتهم، أرجحُ مصلحةً ممـا يحصلون لأنفسهم من المصالح الشخصية ، في هذه الحال ، على تقدير إطلاق حريتهم ، وعدم تقييدهم ، فكان هذا أساس المنع من ممارسة الاباحة الفردية .

هذا، وإيقاف العمل بالمباح، هو ـ كما يدل عليه مفهومه ـ «موقوتٌ» بزوال الظرف الذي أدَّىٰ إلى الضرر العام ، حتى إذا زال المانع عاد الممنوع ، وهذا هو معنى تغير الأحكام بتغير الازمان ، **أي بتغير الظروف والعوارض الطارئة** ، وفي هذا المبدأ من المرونة والسعة ما لا يخفي !!

ومفاد هذا ، أن الفعل المشروع ، يصبح غير مشـروع ، إذا أفضى إلى مآل ممنوع ، وهو الضرر الراجح[81] .

وسبيلُ ذلك إجراء الموازنة ، مع ضـرورة الاستعانـة بعنصر الخبـرة العلمية المتعلقة بموضوع الحكم ، كما اسلفنا .

تحقيق التوازن من أُصول العَدْل في الإسلام ، وذلـك بين المصـالح والمضـار نتيجةً لكل تصرف مشروع في الأصل .

يجب تحقيق « التوازن » بين المنافع والمضـار الناتجة عن كل فعـل مشروع في الأصل ، تحقيقاً للمصلحة الراجحة ، وهو من أصول العدل في الإسلام .

وعلى هذا ، فما غلب نفعُهُ شُرِع ، وما غلب ضَرَرُهُ مُنع ، ولو كان في الأصل مشروعاً ، بـالنظر إلى مـآله ، لا بـالنظر إلى أصله من حيث هـو ، لأن الحقائق لا تتبدل ، وإنما يتبدل الحكم تبعاً لتبدل المآلات بفعل العوارض الطارئة ، وفي هذا من المـرونة مـا لا ينقضي الاعجاب منـه ، وليس هذا الأصـل مراعى في التشـريعات الفردية .

هذا ، وإذا تهاون الأفراد في رعاية المصلحة العامة ، أو جهة التعاون ـ على حد تعبير الامام الشاطبي ـ فإنَّ على الدولة أن تُلزم الأفراد بذلك بتشريعاتها الملزمة ، ولو

---

(81) وهذا ما يعرف بمبدأ سد الذرائع وهو ـ كما يقول الامام الشاطبي ـ « منع الجائز ، لئلا يتوسل بـه إلى الممنوع » الموافقات ج 3 ـ ص 220 .

كان ذلك التهاون عن حسن نية ، أوسذاجة،أو قصور إدراك، وقد صَوَّر الرسولُ ـ ﷺ ـ هذا المعنى في حديث السفينة أروعَ تصوير ، نرى من الضروري إيرادَه هنا للتوضيح في صورته المادية الحيوية المجسمة ، مع استخلاص النتائج والثمرات الفقهية والأصولية من منطوق الحَديث الشريف وفحواه ، لصلتها الوثيقة بموضوع البحث .

تصويرٌ حيٌّ مُجَسَّمٌ للتكافل الاجتماعي الملزم شرعاً في جميع مجالات الحياة ، ومسؤولية المجتمع والدولة عن تصرفات الأفراد في حقوقهم وحرياتهم ، ولو كانت ببواعث حسنة ، إذا ما قَصُرَ نظر الفرد عن إدراك مآل تصرفه في حقه ، غفلةً منه أو سذاجة ، أو ضيقَ أُفق ، أقول : تصويرٌ حَيٌّ مُجَسَّمٌ للتكافل ينهض به حديث السفينة .

مؤدى الحديث الشريف : « أنَّ قوماً رَكِبُوا سفينةً ، فأصابَ بعضُهم أعلاها، وبعضُهم أسْفَلَها ، وكان الذين في أسفلِها ، إذا أرادوا أنْ يَستقوا ، مَرُّوا على مَنْ فوقَهم ، فقال أحَدُهم : لو أنَّا خَرَقْنا في نصيبنا خَرْقاً ، ولم نؤذِ مَنْ فوقَنا ، فإن أخذوا على يديه نجا ونجوا ، وإن تركوه ، هَلَكَ وَهَلَكُوا جميعاً » .

وَيُستَنْتَجُ من الحديث الشريف ، قواعدُ تشريعية أُصولية تتصل بالنظرية العامة للشريعة الإسلامية ، وما قامت عليه من مفهوم الحق ، والحرية ، ومدى وجوب الاشراف على تصرفات الأفراد ، نوجزها فيما يلي :

أولاً : أن الفرد ـ في الحديث الشريف ـ يتصرف في حقه ، لقوله : « لو أنا خرقنا في نصيبنا خَرْقا » فهو إذن ليس متجاوزاً ، ولا معتدياً على حق غيره ، وإنما يتصرف في حدود نصيبه الخاص ، وَفْقَ منطوق الحديث .

ثانياً ـ حُسْنُ نيَّتِهِ في هذا التصرف واضح . لقوله : « ولم نؤذِ مَنْ فَوْقَنا » وهذا صريح في إنتفاء قصد الأضرار لديه ، غير أنَّ حُسْنَ النية هنا ، عن غفلة أو سذاجة ، أو قصور إدراك للعواقب ـ فيما يبدو ـ مما يستوجب الاشراف والتوجيه ثم المنع .

ثالثاً ـ إتَّجه قَصْدُهُ إلى « التوفيق » بين مصلحته الخاصة في الاستقاء ، وبين مصلحة من أهم أعلى السفينة ـ في الوقت نفسه ـ بعدم إيذائهم بالمرور مِنْ فوقهم ،

بل بِنيَّةِ دَفْع الضرر عنهم ، ولكنه - فيما يبدو - أخطأ التقدير ، لعدم تَبَصُّرِهِ بمآل تصرفه في نصيبه وحقه على هذا الوجه .

رابعاً - التَصَرُّفُ الفرديُّ الساذج - دوَن وَعْي وَتَبَصُّر في العواقب، وفي حدود الحق - قد يفضي إلى ضرر عام بل وخطير أيضاً ، بما يفيده منطوق الحديث ، إذ قد يتعلق بالمصير ، وهذا ممنوع شرعاً ، ولو كان التصرف في الحق - في الأصل - جائزاً ومشروعاً ، لقول الإمام الشاطبي : « **وهو منع الجائز ، لئلا يَتَوَسَّل بِهِ إلى الممنوع** »[82] **وقد انعقد الاجماع على هذا الأصل ، ولا ريب أن الحق لم يشرع ، ويمنح لصاحبه شرعاً ، لهذا المآل ، قطعاً ، فكان على النقيض من قصد الشارع .** -

هذا ، وقد يكون ما يفضي اليه تصرف الأفراد من مصير ، أمراً داخلياً ، أودولياً ، وأيا ما كان ، فهو مآل ممنوع قطعاً فيمنع التسبب فيه بنص الحديث الشريف ، إذ المآل هو الأصل في التكييف الشرعي ، كما قدمنا .

خامساً - **أنَّ الفرد ينبغي ألا يَتَعَنَّت ، أو يستبد برأيه الناشيء عن خطأ في التقدير ، برغم أنه يتصرف في حقه ، سذاجةً وغفلةً ودون تبصر بالاضرار التي تلحق مجتمعَهُ الذي يشاركه الحياة ، كما يشاركه في وحدة المصير** « فإن أخذوا على يديه ، نجا ونَجَوْا ، وإنْ تركوه هَلَك وهلكوا جميعاً » .

سادساً - تقييدُ حرية الأفراد في تصرفاتهم في حقوقهم ، ليس استلاباً لها ، أو امتهانا لهم ، أو انتقاصاً من شخصيتهم المعنوية ، كما يُظَنُّ خَطَأً ، وسوءَ تقدير ، أو جهلًا بحقائق الاسلام ، وأصولِ الشريعة ، **وإنما هو تقييدٌ اقتضته الضرورة لحمايتهم هم أوَّلًا ، وصوناً لكيان مجتمعهم ، ووقايةً لهم جميعاً مما عسى أنْ يُؤَدِّي بهم إلى سوء المصير** ، وهذا ما ينهض دليلًا قوياً على **قيام الصلة الوثقى التي تربط بين الفرد ومجتمعه ، حياةً ومصيراً ، فلا يُتَصَوَّر الانفصالُ بينهما بحال ، فَتَبَيَّن بجلاء ، أنَّ التقييد بالتشريع ليس عبثاً ، ولا تَحَكُّماً ولا إعناتاً ، ولا استلاباً لحرية ، ولا هَضْماً لحق** ، وإنما كانَ « **حماية** » **وإقصاءً وتجنيباً للفرد والمجتمع كليهما عن كلِّ تسبب يؤدي بهما إلى سوء المآل** ، وهذا هو ما ينهض بعنصر « **المعقولية** » في مفهوم « **المصلحة** » في

---

(82) وهو ما يُطْلِقُ عليه الاصوليون « مبدأ سد الذرائع » وهو اصل مجمع عليه في الجملة ، وليس الخلافُ في بعض الفروع التطبيقية مما يبطل قضية الاجماع على المبدأ - الموافقات ج 3 - ص 220 وراجع والتعليقات في الهامش ايضاً .

شرع الإسلام ، وليس في الخروج على مثل هذه « المصالح » معنىً معقولٌ يسوِّغه ، إنْ لم يكن سَفَهاً وإجراماً .

سابعاً ـ الحديثُ الشريف بإطلاقه ، يشمل التكافل الملزم في شتى مناحي الحياة الاجتماعية ، والاقتصادية ، والسياسية ، والحربية ، وغيرها ، إذْ لم يخصص هذا التكافل بناحية دون أخرى ، لاطلاق النص ، كما يُلقي بالمسؤولية الدنيوية والأخروية على الكافة « فإنْ أخَذُوا على يَدَيْهِ » فيشمل بعمومه الأمةَ كلها ، وباعتبار أنَّ الدولة تمثل الأمة ، كانت مسؤولةً نيابةً عنها ، وهي عينُ المسؤولية المقررة في حديث : الإمام راعٍ ومسؤولٌ عن رَعيَّتِهِ « أي عن الأمة بعامة ، **والمسؤولية عنهم هي المسؤولية عن مصلحتهم العامة** ، بداهةً .

ثامناً ـ بَيَّنَ الحديث أنَّ « التضاد » العارض المستحكم بين الفرد والمجتمع ، أمرٌ لا وجودَ له في هذا التشريع ، ولا يجيزُ الإسلام قيامَهُ ، أو التسبب فيه ، بل يوجب دَفْعَهُ قبلَ الوقوع ، إتقاءً لسوء العاقبة ، لأنَّ دفع الضَّرر قبلَ الوقوع أوجبُ من رفعه وإزالته بعد الوقوع ، وقد لا يُمْكِن رفعُهُ في بعض الحالات والظروف ، وإلا فما معنى نص الحديث « هَلَكَ وَهَلَكُوا جميعاً »؟؟!

« فالتضاد » يجب الحيلولة دون وقوعه ، بمَنْع التسبب في إحداثه ، ولو تحت ستار الحق ، سدّاً للذريعة ، وهو مبدأٌ مجمع عليه ، كما قدمنا[83] .

تاسعاً ـ يجب مَنْعِ التسبُّب ولو بالقوةِ ، وسلطان الدولة ، وهذا مستفاد من نص الحديث : « **فإنْ أخذوا على يَدَيْهِ** » وهو المنع إكْراهاً ، وذلك حَمْلاً له على التكافل الملزم الذي يوجبه وحدة المصير .

عاشراً : « **عُنْصُرُ الواجب** » في مفهوم الحق الفردي واضح في نص الحديث ، وحكمِهِ ، وهو المعنى الاجتماعي ، والانساني الذي ضَمَّنَهُ الإسلامُ مفهومَ الحق والحرية الفردية ، وإلا فلِمَ كان « المنع » إكراهاً وبالقوة ؟ لوقاية المجتمع بلا ريب .

وهو المعنى الذي تنهض عليه « **الوظيفة الاجتماعية** » **للحق في الإسلام** ، وهذا معنىً جديدٌ أتىٰ به الإسلام في مفهوم الحق دون سائر الشرائع ، وبيان ذلك :

---

(83) الموافقات ـ ج 3 ـ ص 320 ـ ص 321 ـ وانظر في الهامش .

معنى الجِدَّة في مفهوم الحق والحرية في الإسلام ، منشوءُه كونُ الحق الفردي ، وحقِّ المجتمع ، كليهما، معترَفاً به في تشريعه ، وعلى قَدَم المساواة من الاعتبار في غير محلِّ العوارضِ ،والتضادِّ الطارىء ،وكلاهما يُمَثِّلان « القيمةَ المحورية » التي يدور عليها التشريع كلُّه ، أحكاماً ، وقواعدَ ، ومبادىءَ ، ومقاصدَ أساسية ، دونَ الغاءٍ لأي منهما ، أو تَطَرُّف نحو اليمين أو اليسار ، وهذا المنطق التشريعي اقتضى كونَ « المعنى الاجتماعي » عنصراً تكوينيًّا في مفهوم الحق الفردي ، رعايةً لحق المجتمع إبَّان التصرف الفردي في الحق ، وهذا هو معنى التكافل الملزم ، أو الوظيفة الاجتماعية للحق والحرية ، وهو ما صَوَّرَهُ حديثُ السفينة أروعَ تصوير ، وإنْ أَخَذَت التشريعاتُ الوضعية ـ في عصرنا هذا ـ تبتعد عن التَّطرف ، وتقتربُ من المعنى الجديد الذي جاء به الإسلام على تفاوت فيما بينها .

تَتَبدَّىٰ عبقريةُ التشريع الإسلامي حقًّا في أنَّه لم يتجاهلْ أيًّا من مكوِّنات الواقع ، من الفرد أو المجتمع ، لأنه تشريع موضوعي ، وليس ثمرةً للإرادات الانسانية المتغيرة بما يُحركها من نوازعَ وأهواء ، أو إنفعالات حادة حتى يكون صدى لردود الفعل ، بل هو تنزيلٌ من حكيم حميد ، فكلٌّ من الفرد والمجتمع ، ذو حق مُعْتَبر ، وأساسيٍّ في هذا التشريع ، وذو مصلحة راجعة إلى كلٍّ منهما ، وَمُخْتَصَّة به ، وليست حصيلةً لمصالح الآخر ، غير أن ثَمَّةَ صلةً وثُقْى تربط بينهما ، يؤكِّدها ويُعلي من قيمتها واعتبارها ورعايتها ، وَحْدَةُ المصير ، ولا يجوز التَصَرُّف من قِبلِ أيٍّ منهما ، أو ممن يُمَثِّلُهما ، على نحوٍ يعود على هذه الصِّلَة بالنقض ، لما يُفْضي إليه ذلك ، من وخيم العواقب ، كما رأينا ، ولهذا ، تجبُ رعايةُ مصلحةِ كلٍّ منهما على سواء ، دُونَ وَكْسٍ أو شطط ، فلا يُجيز أن يَبْغِيَ أحدُهما على الآخر ، منعاً من الإخلال بمبدأ « التوازن » بينهما ، ما أمكن ، فلا الفردُ يُبْخَسُ حَقَّه فيما يملك ، وإنما يمنع من التعسف فيه ، ولا المجتمع يُهْضَم حقه ، ويجار عليه فيما يُصلح من شأنه ، ويمهد السبيلَ لازدهاره ورخائِهِ ، وَتَنْمِيتِهِ ، عملاً بقوله تعالى : ﴿ ولا تَبْخَسُوا الناسَ أشياءَهم ﴾ والآية الكريمة بعمومها ، شاملة لهما معاً ـ كما ترى ـ مما يدل على أن الإسلام يَعْتَبر إلغاءَ أيٍّ منهما ، ظلماً كبيراً ، لأن النهي إذا انصبَّ على ما يهدم الحقَّ في العصمة ، وفي المال ، كان للتحريم قطعاً ، فَلأَنْ ينصبَّ على استئصاله جملةً ، من باب أولى .

يُـرْشد إلى هـذا ، تقسيم الأُصوليـين الحقَّ إلى قسمين : **حق الفـرد ، وحق المجتمع**[84] .

هذا ، والامامُ مالك ـ رحمه الله تعالى ـ ضَرَبَ لنا مَثَـلاً لذلـك ، فهو إذْ يُقِـرُّ التسعير الجبريَّ العادِلَ ، مُؤَيِّداً لمقاومة « الاحتكار » وكَسْرِهِ ، قـد استند إلى مبـدأ وجوب رعاية **« الحقين » معا ، توفيقا بينها ، وتحقيقا لكلٍّ من المصلحتين : مصلحة الفرد ، ومصلحة المجتمـع على سـواء** ، والتوفيق ـ كـما نعلم ـ يرفـع التعارض أو التضاد بينها ، وهذان الحقان هما « **القيمة المحـورية**[85] التي يـدور عليها التشـريع كله ـ كما ذكرنا ـ تَجِدُ هذا المعنى ملحوظاً في تعليله لوجوب التسعير الجبري العادل ، حين يَتَعَيَّنُ وسيلةً لرعاية الحقين ، حيث يقول : « ويُمْنَحُ البائعُ ربحـاً معقولاً ، ولا يسوِّغُ ـ أي ولي الأمر ـ له ـ للبائع المحتكر ـ ما يَضُرُّ بالناس »[86] .

فرعايةُ حَقِّ البائع ، تَتَمَثَّل في الربح المعقول ، دون بَخْس أو شطط ، ورعايةُ حَقِّ الناس (المجتمع) تَتَمَثَّل في سَداد حاجاتهم ، دون مغالاةٍ أو استغلال ، وبذلك يتحقق « **التوازن** » بين الحقـين، وهو قـوام العَدْل في التعـامل ، دون افتئـات على أحدهما ، أو استغلال للأزمات ، **ولو** رحنا نحتكم إلى القياس الأولوي على ما ورد في السنّـة الثابتة في هذا الصدد ، لرأينـا ما يؤكـد هذا المعنى بصـورة أوضح ، فقـد عرضت السنّـة قضية الأنصاري مـع سَمُرَةَ بن جُنْـدُب ، حين اشتكى الأول ـ وهـو صاحب البستان ـ تأذِّيَهُ من استطراق سمرة بستانَهُ للوصول إلى نخلته القائمة فيه ، اشتكى ذلك لرسول الله ﷺ فقال ـ عليه السلام ـ لصاحب النخلة ـ سمرة ـ : « بِعهُ نخلتك» فأبىٰ سَمُرة، ثم قال ـ عليه السلام ـ: «فَهَبْـهُ إيَّاهـا، ولك مِثْلُهـا في الجنة» فأبـى ، فقال الرسول ـ ﷺ ـ لسمرة صاحب النخلة : « إنَّما أنت مُضارٌّ ولا ضَرَرَ ولا ضِرار في الاسلام »[87] فـلا احترامَ إذَن للملكيـة الفرديـة المُضارَّة ، إذْ لم تُشْـرَعْ في

---

(84) راجـع كتب الأصول ـ في بـاب المحكوم فيـه ـ وهو الحق ـ تجـدهم يقسمون الحق تقسيـماً رئيسـاً إلى قسمين : حق العبد ـ أي حق الانسان ـ وحق الله ـ وهو حق الأمة .

ـ فالنهي عن أكل أموال الناس بالباطل ، وعن سَفْكِ الدماء ظلماً ، هو نهي تحريم قطعا ، لأنه متعلق بالعصمة في النفس والمال سُبُل السلام ـ ج 3 ص 113 .

(85) نظرية التعسف ـ ص 8 ـ 9 ـ الطبعة الثالثة ـ لكاتب المقال .

(86) المنتقى شرح الموطأ ـ ج 5 ـ ص 15 ـ 17 .

(87) الـطرق الحكمية ـ ص 389 ـ لابن قيم الجـوزية ـ قـواعد ابن رجب الحنبـلي ص 140 جامـع العلوم والحكم ـ ص 323 .

الاسلام لهذا الغرض أصلاً ، ويجب استئصالُ شأفةِ مَنْشَأ الضَّرر الراجح ، رعايةً لحق الغير[88] ، ومَنْعاً من تعنُّت المالك إذا آرتكب متنَ الشطط في المضارة ، والرسول ﷺ هو وليُّ الأمر في الأمة ، وإذا كان هذا هو الحكم بالنسبة لما يقع من الضرر على فرد واحد ، فَلأنْ يكون هذا الحكم عينُهُ بالنسبة للضرر الواقع على المجتمع من باب أولى ، لِتَقَرُّرِ علَّة الحُكم هنا بصورة أَشد ، فكان الحكم مترتبا بصورة آكد ، دفعا للضرر الأعظم .

على أنّا قد قدمنا ، أنَّ « الصالح العام » هو الأصل في الاعتبار شرعاً عند التعارض الطارىء المستحكم ، **وأنه الإطار الذي ينبغي أنْ تدور في فَلَكِهِ المصالحُ الفردية ، أو الحريات العامة ، دون انفصال عنه ، أو افتئات عليه ، أو مناقضة له ،** لأنه « حق الله » الذي لا يجوز اسقاطه ، أو اهماله ، أو النزول عنه ، أو الاتفاق على خلاف ما يقتضيه ، أو بعبارة اخرى، لأنه « **من النظام الشرعي العام الثابت** » **اجماعا** ، لعظيم خَطَرِه ، وشمولِ نفعه ، على حد تعبير الأصوليين[89] .

وتأسيسا على هذا ، لا يَسَعُ مالكَ الأرض مثلاً أن يتركها بوراً دون استثمار ، تعطيلاً لها دون مسوِّغ معقول ، لأنه ما مُنِحَ حقّاً إلا ليؤديَ واجباً ، ولأن « عنصر الواجب » جوهري في مفهومه ـ كما قدمنا ـ ولا سيما إذا كانت الأمة ـ حسب تقرير الخبراء ـ في حاجة ماسة إلى الانتاج ، أقولُ تركها بورا بدعوى أنه حُرٌّ التصرف في حقه ، بل تَتَقَرَّرُ حرِّيتُهُ في التصرف في حقِّه من خلال الصالح العام ، إذْ لا يخلص حقٌّ لفرد في شرع الاسلام ، إلا أنْ يكون حقُّ المجتمع متعلقاً به ، وعنصراً جوهريا في مفهومه ، فَيُجْبَرُ على ذلك من هذا الوجه ، فكان موقفه « السلبي » هذا محرما شرعا ، لإخلاله بمبدأ التكافل الملزم بينه وبين مجتمعه ، إذْ لا يجوز له التخلي عن أداء ما تستلزمه حاجة المجتمع وهو قادر ، وقد بينا ، أن حق المجتمع لا يجوز إهماله ، ولا النزول عنه ، ولا مخالفة ما يقتضيه، لأنه « حق الله » صِرْفاً في حق الفرد ، كما يقول

(88) القواعد ـ ص 140 ـ لابن رجب ـ الطرق الحكمية ـ ص 289 ـ وما يليها ـ لابن القيم، تنقيح الاصول ـ ص 200 ـ للقرافي ـ جامع العلوم والحكم ـ ص 223 ـ لابن رجب .

(89) راجع في تفصيل هذا الموضوع كتابنا خصائص التشريع الاسلامي في السياسة والحكم ص 274 وكتابنا ـ نظرية التعسف في استعمال الحق ـ الطبعة الثالثة ـ موضوع التضامن من أجل رعاية المصلحة العامة .

الامام الشاطبي ، وعلى هذا انعقد الاجماع ، بدليل قواعد الترجيح المستقرة في الشرع .

وايضاً ، أساس مشروعية الحق ـ كما بينا ـ جَلْبُ المصالح ، ودَرْءُ المفاسد والاضرار ، اتساقا مع الأصل العام الذي قام عليه التشريع كله ، فإذا غدا الحق مَجْلَبَةً للضرر العام ، أو وسيلة مفضية إليه في ظرف من الظروف ، فقد عاد على أصل تشريعه بالنقض ، ومناقضة الشرع باطلة ، فما أدَّى إلى ذلك باطل ، فَيَمنع من التسبب فيه ، فالمناقضة ـ كما ترى ـ ليست من الشارع ، وإنما هي من فعل المكلف .

وأيضاً ، إهمال استثمار الأرض تضييع للمال مآلا ، وتضييع المال حرام قطعاً ، بل في ذلك قضاءٌ على مصارف الزكاة من هذا المال ، ولا يجوز التسبب في ذلك البتة ، ومن تلك المصارف الفقراء ومرافق الدولة ، والزكاة أصل اعتقادي في وجوب التكافل الاجتماعي الملزم ، فلا يجوز نقضه أو العمل على خلاف ما يقتضيه ، والا تسرب سبب النقض إلى أصل الاعتقاد .

هذا ، ولا يَسَعُ مالكَ الأرض أيضاً أن يزرع ما يشاء ويختار من صنوف الحاصلات والثمار ، إذا كانت الأمة قد بلغت بها الحاجة الماسة إلى نوع أو انواع معينة منه ، سداداً ووفاءً لها ، خشيةَ الاعتماد على الدول الأجنبية في تغطيتها باثمان باهظة ، وفي هذا من الضرر العام ما لا يخفي ، فإذا قَضَتْ الخبرةُ الزراعية أو العلمية الاقتصادية بوجوب استثمار نوع معين من الحاصلات أو أنواع منها ، اشتدت حاجة الأمة إليها ، فلا يَسَعُ الزراع مخالفةُ ولي الأمر في ذلك ، بل يُجبر على القيام بواجبه ، لأن ما تقضي به القواعد المقررة ، بالنسبة إلى ولي الأمر : « أنَّ تصرفه على الرعية منوطٌ بالمصلحة »[90] أي بمصلحة الأمة ، ولأن جهة « التعاون » تشتمل كُلَّ اولئك ، وعنصر الخبرة العلمية مقوِّم أساسي من مقوِّمات العدل في الاسلام ، على ما بينا ، واسقاط حق الأمة ، أو التصرف على خلاف ما يقتضيه ، محرم شرعا ، لاسقاط المعنى الاجتماعي والانساني في مفهوم حق الفرد ، ولأنه « حق الله » ـ كما بينا ـ وهو مناط المشروعية ، فتسقط هذه المشروعية لانتفاء مناطها ، إذ لا انفصال لحق الفرد عن حق المجتمع ، تكافلا ملزما شرعا ، وفي هذا المعنى يقول بعض

(90) نص القاعدة العامة : « التصرف على الرعية منوط بالمصلحة» مادة/ 27 من مجلة الاحكام .

الفقهاء المُحْدَثين : « والأساس في ذلك ، هو أنَّ الحقوق مهما تَكُنْ شخصيةً ، لا يمكن أنْ تكون منفصلةً انفصالاً كاملاً عن حقوق الناس (المجتمع)[91] » .

فَتَلَخَّص ، أنَّ وجوبَ استثمار الأموال بعامة ـ لا الأراضي فحسب ـ حلاً للازمات الاقتصادية ـ وتوجيه هذا الاستثمار على ضوء ما تقتضيه ظروفُ المجتمع ، تحقيقاً للوظيفة الاجتماعية التي خُلقَت الأموالُ ومُنِحَت لأربابها ، من أجلها ، أمْرٌ واجبُ الأداء شرعا ، **لأنَّ المالك مسؤولٌ شرعاً عن أداء تلك الوظيفة مسؤولية دنيوية وأخروية معاً ، وولي الأمر مسؤول أيضاً عن ادائها ، لأن رعايته للمصلحة العامة ، هي أساس مشروعية ولايته على الأمة** وفي هذا يقول بعضُ الباحثين المحدثين : « **أما كيف يكون تنفيذ ولي الأمر لهذا التكليف ، ضرورةَ القيام باستثمار الأموال ، فهذا أمر تعالجه السياسة الشرعية في كل بلد اسلامي على ضوء ظروف هذا البلد ، وطبيعة الموارد المعطلة ، وتحديد مدة التعطيل التي تجيز تدخل ولي الأمر ، إذْ لا بد من أن تتفاوت هذه المدة بحسب طبيعة المورد ، من أرض قابلة للزراعة ، أو منجم ، أو مصنع ، أو متجر ، وعلى ضوء الاسباب التي أدت إلى هذا التعطيل ، هل كانت مجرد عناد واستكبار من المالك ، أو كانت مجرد اسباب قهرية ، لا قبل له وحده بالتغلب عليها ؟** »[92] .

على أن الاصولي المحقق الامام الشاطبي قد سبق إلى تقرير هذا المعنى بقرون حيث أتى بالاساس الفقهي الذي يقوم عليه وجوبُ استثمار الأموال كافة ، اداءً لما لها من وظيفة اجتماعية تتصل بمقاصد التشريع الاساسية ، لا بفرع جزئي أو حكم تفصيلي فحسب ، ترى هذا الأساس أو الأصل الفقهي العام مشاراً إليه في قوله إنه : « من ضَروريِّ الحِفْظ خشيةَ ألا يَفي ، أو أنْ يفنىٰ »[93] .

ومعنى هذا ، أن حفظ المال عن طريق تَنْمِيَتِهِ واستثماره ، واقِعٌ في مرتبة « الضروريات » وهي أعلى مقاصد التشريع اعتباراً ورتبةً وأهمية ، ومن ثَمَّ فلا يجوز العمل ـ ايجابا أو سلبا ـ على إهدار مَقْصِدٍ من هذه المقاصد الأساسية ، للضرر البالغ الذي يَنْتابُ المجتمع ، وقد أشار إلى ذلك الامام الشاطبي مُعَلِّلاً باعتبار المآل ، ذلك

---

(91) المجتمع الانساني ـ ص 190 ـ ص 191 ـ للشيخ ابو زهرة .

(92) راجع البحث المقدم إلى المؤتمر الثاني لمجمع البحوث الاسلامية في الأزهر الشريف ، ص 126 ـ للمرحوم الدكتور محمد عبد الله العربي .

(93) الموافقات ـ ج 4 ـ ص 5 وما يليها ـ وراجع ايضاً كتابنا « الفقه المقارن » ص 607 .

لأن اهمال تنمية المال يفضي إلى أحد أمرين ، مآلا ، وكلاهما محرم المصير إليه :

احدهما : خشيةَ ألا يفي المال بحاجات المجتمع المتعددة ، فيقع في أزمات اقتصادية حادة .

الثاني : خشية فناء المال بالاستهلاك ، إذْ ليس ثمة من استثمار للمال ، أو انتاج يقوم بديلا عن المال المستهلك ، وهذا دمار محقق ، بفناء المال الذي هو قوام المجتمع .

ما المقصود بالمصلحة التي شرع الحق من أجلها ، بحيث يكون تحقيقها اداءً لما للحق من وظيفة اجتماعية .

قدمنا آنفاً ، أن مبدأ التكافل الاجتماعي والاقتصادي والعسكري والسياسي الملزم في التشريع الاسلامي الذي ينهض بالمحافظة على حق الغير في المواقف السلبية والايجابية على السواء ، تنفيذاً لمقتضاه في الواقع المعيش ، أقولُ : هذا المبدأ يستمد تفسيرَهُ من الأصول الاعتقادية الدينية[94] ، والأخلاقية ، فضلاً عن الأصول التشريعية ، إذْ لا فَصْلَ بينها في هذا التشريع ، مما ينعكس أثَرُه بالتالي على مفهوم الحق الفردي ، فيجعله ذا معنى فردي واجتماعي معاً ، هو أساس وظيفته الاجتماعية ، **ومناط المشروعية والعدل فيه ، تصرفاً واستعمالاً ، مما ينأى به عن مفهوم الفردية المطلق ، ويقضي بالتالي على البواعث غير الانسانية ، ويحول دون التسبب في الاضرار بالمصلحة العامة ، ولو عن سذاجة وغفلة ، بسلطان الدولة إنْ** لم يَتِمَّ ذلك اختياراً على ما بينا من تصوير ذلك مُجَسَّداً في حديث السفينة ، **لأن العدل ، والمصلحة العامة ، لا يُتْرَكان للارادات الفردية المطلقة !!!**

وعلى هذا ، فالمصلحة التي شُرِعَ الحق من أجلها ، **ليست ذاتية فردية مطلقة**

---

(94) فالزكاة اصل اعتقادي ينهض بأصل التكافل الاجتماعي ، لأنه من اركان الاسلام الخمسة ، كما هو معلوم ، ثم هو أصل تشريعي ملزم ايضاً ، لأنها تُجْبَى إلزاما بسلطان الدولة ، ولهذا قاتَلَ ابو بكر الصديق الخليفة ، المانعين لها .

ـ على أنَّ للإمام أنْ يفرض في أموال الاغنياء ما يكفي لتحقيق التكافل الاجتماعي إذا لم تَفِ حصيلةُ الزكاة بذلك ، وليس في بيت المال ما يكفي ، مما يؤكد أنَّ مقصودَ الشارع هو تحقيق التكافل لا مجرد فرض الزكاة ، وأما الأصول الاخلاقية فمن مثل الرحمة ، والولاية ، والايثار ، والفضل ، والاخوة والنصرة وما إليها .

أيضاً ، كالحق تماما ، وآية ذلك ، أنك ترى الاسلام يوجب على الفرد أن يكون متكافلا مع نفسه أوّلا ، بحيث لا يُخِلَّ بمعناه في حق نفسه ، ولهذا ، كان « حق الحياة » - وهو أعظم حقوق الانسان قيمة ، واعلاها شأنا ، واعظمها اثراً - ملحوظاً فيه المعنى الاجتماعي ، والديني ، فهو حَقٌّ وواجبٌ معاً ، في نظر الاسلام ، فإذا كان من حق الانسان أن يَحْيا ، فإنَّ من واجبه أن يحيا كذلك ، وهذا « الواجب » اداؤه حق خالص لله تعالى في حياة كل انسان ، لتحقيق « العبودية » لله تعالى أوَّلاً : ﴿وما خَلَقْتُ الجِنَّ والانْسَ إلا ليعبدون﴾ وحق للمجتمع الانساني ايضاً ، لاتصاله بامانة التكليف ، وعمارة الدنيا ، على مقتضى النظر الشرعي ، معنى ومقصدا ، وامضاءً لسنة الابتلاء التي قام عليها اصل التكليف ، بل الوجود الانساني كله : ﴿تبارك الذي بيده الملك وهو على كل شيء قدير ، الذي خلق الموت والحياة ، ليبلوكم أيكم أحسنُ عملاً﴾.

وعلى هذا ، فالاطلاق في الحريات العامة والحقوق ، في التشريع الاسلامي ، لا يستقيم مع عنصر التكليف ، كما ترى ! .

وبيان ذلك ، أن التكليف إذا كان معناه توجيه الخطاب إلى الإنسان البالغ العاقل (المكلف) بواجب يطلب إليه اداؤه شرعا ، ايجاباً أو سلباً ، كما اسلفنا ، فإن هذا الواجب لا بد أنْ يقابله « حق » يُنشيء سلطةً تمكن المكلف من الأداء ، وإلا تعذر النهوض بالتكليف ، ومن هنا قيل « لا حق حيث لا واجب » . والتكاليف إذا أُديت ، كانت حقوقا للغير قطعاً ، فبالتكاليف تُصان حقوق الناس بعضهم قِبَلَ بعض ، ولا مِرْيَةَ أن اطلاق الحق أو الحرية ، لا يستقيم مع هذا التكليف ، لأنه مقيد به ، وعلى النحو الذي رسم .

حياة الانسان - في التشريع الاسلامي - ليست حقا خالصا له ، بل هي مشوبَةٌ بحق الله تعالى ، وحقِّ المجتمع ، تنفيذاً لأمانة التكليف ، وتفسيراً لمعنى استخلافه في الأرض :

حق الحياة - في الاسلام - قائمٌ أساساً على حقائق نفسية عقائدية ، قبل أنْ يكون تدبيراً دستورياً ، أو سياسياً ، فكان مظهرا للعقيدة أولا ، وقبل أن يكون منتظما أو مُفْرَغاً في نص دستوري آمر ، ذلك ، لأن الانسان نفسَهُ ، لم يُخْلَقْ عَبَثاً ، ولن يُتْرَكَ سُدَىً ، فحقوقه وحرياته كذلك ، لم تمنح له عبثا .

ومن هنا حرم الاسلام « الانتحَار » وَهَدَّد الشرع عليه بأشَدِّ العذاب ، **فلا يملك الانسانُ اسقاطَ حقه في الحياة ، باتلاف نفسه ، أو تسليط غيره على هذا الاتلاف ، أو تعريضها للتهلكة ، دون مقصد شرعي هو أعلى منها اعتبارا ، كالجهاد في سبيل الله بالأموال والأنفس** ، لقوله تعالى : ﴿ ولا تلقوا بايديكم إلى التهلكة ﴾ وقوله تعالى : ﴿ ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق ﴾ وقوله تعالى : ﴿ من قَتَلَ نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض ، فكأنما قَتَلَ الناسَ جميعاً ، ومن أحياها ، فكأنما أحيا الناس جميعاً ﴾ وقوله تعالى : ﴿ ولا تقتلوا أنفسكم ﴾ .

فحياة الإنسان إذن ، ليست ملكاً خالصا له ، في شرعة الاسلام ، وإنما هي مِلْكٌ لباريها ، قد منحها الانسان حقّاً ، ليتمكن من أداءِ رسالة التكليف ، ولا ريب أن ازهاقها عبثاً ، قَطْعٌ له عن أدائها ، ومنافٍ لمقصد الشارع من منحه حق الحياة اصلا ، فكان جريمةً كبرى ، بدليل لازمها من العقاب الأخروي الشديد[95] ! !

وفي هذا المعنى ، يقول الامام الشاطبي : « وَنَفْسُ المكلّف داخلةٌ في هذا الحق ـ حق الله ـ إذْ ليس له التسليط على نفسه بالاتلاف [96] » والانتحار ثابتٌ ومؤكَّدٌ تحريمُهُ بالسنّة الثابتة .

هذا في النفس ، وكذلك المال جارٍ على هذا الاسلوب ، فلا يملك الانسان اتلافَ ماله عبثاً ، لأنَّ حق المال ممنوح له شرعاً ، لتمكينه من اداء وظيفته الاجتماعية ، تحقيقا لمبدأ التكافل ، وفي هذا المعنى يقول الامام الشاطبي : « فإذا كان ـ المال ـ في يده ، واراد التصرف فيه واتلافَهُ في غير مقصد شرعي يبيحه الشارع فلا »[97] .

وَأَكَّد هذا المعنى الامامُ القرافي أيضاً فيما إذا أرادَ المالكُ تضييع ماله بالقائه في البحر ، مثلاً ، فإنَّ الشارعَ يَحْجُرُ عليه ، لأنَّ المالَ خُلِقَ عوناً له في دنياه وآخرته[98] كما حَرَّمَ الاسرافَ ، إذْ كلّ إسرافٍ فيه حَقٌّ مُضَيَّع ، كما حرَّم التقتير والاكتناز ،

---

(95) راجع مقالاً مستفيضاً في هذه المعاني ـ مجلة نهج الاسلام ـ العدد الممتاز ـ السادس ـ غرة ذي الحجة ـ سنة ١٤٠١ هـ ـ تشرين الأول سنة 1981 ـ لكاتب هذا المقال . ـ وتحريم الانتحار ثابت بالسنّة .

(96) الموافقات ـ ج 2 ص 322 .

(97) ج 3 ـ ص 337 وما يليها .

(98) الفروق ـ ج 3 ص 140 وما يليها .

وكل ذلك مخالف للغرض الذي من اجله منح المال للافراد عن طريق اكتسابه بالطرق المشروعة ، ولأن للمجتمع حقا في هذا المال ، كما بينا آنفاً ، وهذا مثال لتكافل الانسان مع نفسه في حياته وماله .

ـ أما بالنسبة لتكافل الانسان مع غيره ، فذلك متوقف على تحديد معنى « المصلحة » التي شرع من أجلها الحق ايضاً .

قد يتبادر إلى الذهن ، أنَّ المَصْلَحَةَ التي شُرِع الحَقُّ الفرديُّ من أجلها في الاسلام ، هي مُجَرَّد المنفعة التي يجنيها صاحب الحق ، ثمرةً مباشرةً لتصرفه فيه ، أو لاستثماره له ، وممارسته لسلطاته ، وفي جميع الأحوال ، ولكن هذا النظر فردي محض غير سديد ، **لأنه مؤذن بالتغاضي عن تأثير اختلاف العوارض والظروف ، في مشروعية ممارسة الحق شرعا ، تبعا لما لذلك من مآل ينتاب المجتمع** .

وقد أشرنا من قبل ، إلى أن هذه « **العوارض** » **قد تكون نفسية وارادية ، (بواعث) وقد تكون عوارض خارجية لازمة ، وغير ارادية ، وظروف ملابسة** ، ومع ذلك ، **فإن لها في الشرع أثراً في تكييف التصرف بالمشروعية وعدمها ، تبعا لطبيعة تلك العوارض ، ومدى تأثيرها ، نفعا او ضرّاً ، من خلال النتائج والمآلات**[99] .

يوضح هذا ، أن الزواج بالكتابيات الاجنبيات مثلاً ، مباح في الأصل ، لقوله تعالى : ﴿ والمُحْصَناتُ من الذين أُوتوا الكتاب ﴾ أي مباح لكم التزوج بالعفيفات من نساء أهل الكتاب ، لحكمة تأليف قلوبهن ، ولازالة ما عسى أن يعتري قلوب أهل الكتاب عامة من وحشة المخالفة في الدين ، بالمصاهرة ، فضلاً عن وجوب البر والإقساط إليهم ، ولكنه قد يصبح حراماً وممنوعاً ، لعوارض طارئة خارجية قد يفضي تأثيرها إلى عقبى الفساد ، والاضرار بأمن الدولة ، كالتزوج باليهوديات الاسرائيليات مثلا ، في مثل ظروفنا الراهنة ، لما يفضي إليه في ظل هذه العوارض والظروف الحربية مع اسرائيل ، من اضرار عسكرية أو سياسية تؤدي بالأمة كلها إلى سوء المصير ، ومعلوم أنَّ التزوج بالكتابيات الأجنبيات ـ ولا سيما المحاربات منهن ـ لم يُشْرَعْ أصلاً لهذا المآل الممنوع ، فيغدو هذا الزواج حراما قطعا بالنظر إلى وخيم عواقبه الواقعة أو المتوقعة ، ولا سيما بالنسبة إلى رجال السلك السياسي والعسكري

(99) الموافقات ـ ج 4 ـ ص 196 .

بوجه خاص ، خشيةَ تأثير هؤلاء النسوة على أزواجهنَّ بانتهاج سياسة معينة معادية لسياسة الدولة ، أو خشية تسرب اسرار الدولة عن طريقهن ، بحكم المخالطة الزوجية ، ولو كان قَصْدُ مريد الزواج منهن حَسَناً ، غفلةً منه وسذاجةً ، وقصر ادراك للعواقب .

هذا ، وقد أدرك الإمام عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ بِبُعْد نظرِهِ ، هذا المعنى الاجتماعي في الحرية العامة ، فأرسل إلى واليه على فارس ، إبَّان فتحها ، حذيفة بن اليمان ـ وكان قد تَزَوَّج بكتابية من تلك البلاد ـ فأرسل إليه : « إذا أتاك كتابي هذا فطلِّق » . فردَّ عليه حُذيفة بقوله : « أَحَلَالٌ هذا الزواجُ أو حرام؟» فقال عمر الخليفة : إنِّي اعلمُ هذا ، ولكني أخْشَى الفتنةَ »[100] . وعلى هذا ، فقد تكون « المصلحة » مشروعةً في الأصل ، وتنطوي على المنفعة التي أقرها الشارع ، ولكن قد يَلْزَم عنها مفاسد واضرار ـ بفعل الظروف القائمة ـ مما قد يتصل بالمصلحة العامة ، ويكون صاحبها في غفلة عنها ، فيجب الاشراف على تصرفات الافراد في حقوقهم وتحصيل مصالحهم ، **إذْ لا تُعتبر المصلحة مصلحةً شرعاً إذا لزم عنها مفسدة تساويها أو تزيد عنها .**

وفي هذا المعنى يقول الإمام الشاطبي : « ولا مصلحةَ تُتَوَقَّع مطلقاً مع إمكان وقوع مفسدة توازيها « أو تزيدُ عنها »[101] وهذا بَيِّنٌ في أنَّ كُلًّا من الفرد والمجتمع في كفالة الآخر ، لوثوق الصلة بينهما ، عملاً ومصلحة ومصيراً .

فالمعنى الاجتماعي في مفهوم الحق الفردي في الاسلام الذي يحقق التكافل الاجتماعي عملاً ، لربط المشروعية به ، ينبغي ألا يُسْقِطَهُ الباعث النفسي للمتصرف ، أو الظرف الخارجي الملابس ، حتى إذا سقط بأي منهما ، لا تغدو «المصلحة» التي شُرِعَ من أجْلها الحق الفرديّ معتبرة ، ولو كانت ـ من حيث ذاتها ـ منفعة أقرَّها الشارع في الأصل ، فيمنع التسبب في تحصيلها ابتداءً بالتشريع الملزم ، أو تُرفعَ وتُزال إذا وقعت ، كما رأينا في سياسة الخليفة عُمَر تجاه واليهِ على بلاد فارس إبَّان

(100) وقد وردت هذه الحادثة في أوثق المصادر الفقهية والتاريخية ، واقدمها ، من مثل كتاب الآثار ص 75 ـ للإمام محمد بن الحسن الشيباني تلميذ الامام أبي حنيفة النعمان ـ وتاريخ الطبري ـ ج 6 ص 147 ـ وكتاب المُغْني لابن قدامة ـ الفقه الحنبلي ـ ج 6 ص 590 ـ وغير ذلك من المصادر الموثوقة .

(101) الموافقات ـ ج3 ـ ص 357 وراجع ايضاً مسلم الثبوت ـ ج 2 ص 264 ـ لابن عبد الشكور .

فتحها ، ولأنَّ « الحكمة » التي شرع حكمُ التزوج بالكتابيات ـ وهو الاباحة ـ لا تتحقق في ظل ظروف الفتح أو الحرب هذه غالباً ، لما عسى أنْ يكون في نفس الزوجة الكتابية الاجنبية من رواسب كراهيتها للعرب المسلمين ، مما يدفعها إلى الكيد نحوهم ، عن طريق زوجها ، فالذي يُتَوقَّع تحقُّقه ـ في مثل هذه الظروف الراهنة ـ هو النقيضُ من حكمة التشريع ، وهو الضرر العام اللاحق بالدولة ، سياسيا أو عسكريا ، فتمنع ممارسة هذه الحرية على هذا الوجه منعا باتا على النحو الذي رأينا من صنيع الخليفة عمر رضي الله عنه ، وايضا ، قدمنا ، أنَّ الحُكْم وَحِكْمَةَ تشريعه مقترنان ، نظراً وتطبيقاً ، ولأن « الحِكْمَةَ » هي روح الحكم ، والغاية المقصودة من أصل تشريعِهِ ، أو بعبارة أخرى : الحِكْمَةُ هي مصدرُ قيمةِ ما مَنَحَ الحُكْمُ من حق ، وسببُ حماية ذلك الحق شرعا ، فإذا سقطت هذه « الحكمة » في ظرف من الظروف ، تحتَ تأثيره ، فلا يُشرع الحكم[102] عند سقوطها ، لأنها الغاية ، ولا يُشْرِع الحكمُ عند ظَنِّ عدم ترتب حكمة تشريعِهِ عليه ، كما أوضحنا من قبل ، فكيف إذا لزم عن تنفيذ الحكم ضرر عام وخطير ؟ وهذا هو « المآل » الذي يُكَيِّفُ الفعلَ الناشيءُ عن التصرف الفردي ، بالمشروعية وعدمها ، إذْ لا يُتَصَوَّر انفصالُ الفرد عن مجتمعه ، مطلقاً ، بل هو مُلزَمٌ بالتكافل معه ، ومسؤولٌ عن كل تصرف يصدر عنه في ضوء مبدأ التكافل هذا ، تحقيقا للتعاون العملي ، كما اسلفنا .

وايضا ، قد قَرَّرنا الأصل المعنوي العام الذي يحكم التصرفات الفردية كافَّةً من خلال مآلاتها في الظروف المحيطة ، مؤداه : « أنَّ كل فعل ـ في الأصل ـ مشروع ، يصبح غير مشروع ، إذا أَفْضَىٰ إلى مآلٍ ممنوع »[103] .

ولا يَخْفى بعدَ هذا الذي قدمنا ، ما في أُصول هذا التشريع العظيم ، ومنهج الاجتهاد فيه ، مما ينهض بنظريته العامة في الحقوق كافة ، ولا سيما « حقوق الانسان » ما يُقيم الدليلَ البيِّنَ على خصوبته ، ومرونته ، وَقُدْرَتِهِ الفائقة على مجابهة كافة الاحتمالات والظروف في كل عصر وبيئة ، وامداده اياها بالحكم المناسب على ضوء النتائج المتوقعة والواقعة على نحو يحقق مقاصد التشريع في المجتمع الانساني ، وبما يحفظ « التوازن » بين الفرد والمجتمع ، ويربطهما معا حياة ومصيرا ، بعد

---

(102) فتح الجليل ـ ج 2 ـ ص 103 ـ قواعد الأحكام ـ ج 2 ـ ص 161 ـ 162 .

(103) راجع كتابنا : اصول التشريع الاسلامي ـ ومناهج الاجتهاد بالرأي » ص 19 وما يليها .

تأصيل حق كلٍّ منها ، كقيمة محورية للتشريع كلّه وما يستهدفه من مصلحة يختص بها كل منها ، على سواء، دون تناقض أو تَطَرُّف نحو اليمين أو اليسار، مع العمل واقعا بالمصلحة الراجحة ، عند التعارض المستحكم ، تحقيقاً عمليا للتكافل الاجتماعي والسياسي والعسكري والاقتصادي، لأن كلًّا منها في كفالة الآخر على وجه ملزم، ويصون الاسلام المصلحةَ العامة كما رأيت تدعيما لها ، ويزيل العوائق التي تعترض سبيل نموها ، وازدهارها، وتقدمها ، بدليل ترجيحها عند التعارض ، ووقايتها من مآلات تصرفات الافراد قبل الوقوع ، واعتبارها أقوى صور العدل في التشريع ، دون افتئات على المصلحة الفردية ، وشخصية الانسان المعنوية، بحفظ حقوقه المادية والمعنوية ، ولكن بمضمونها الاجتماعي والانساني كعنصر جوهري ترتبط به مشروعية التصرف ، وهو معنى جديد أتىٰ به الاسلام في مفهوم حقوق الإنسان ، وبما مكَّن هذا التشريع للمثل العليا ، والقيم الانسانية الخالدة ، توجيهاً للمجتمع والافراد ، بل حَمْلاً لهما على الارتقاء إليها ، وتحقيقها أو الاقتراب منها ، حتى لا يُخْلِدَ إلى الواقع على عِلاَّته ، يساعِدُهُ في ذلك العقيدة النقية الراسخة ، منبع الأصول الاخلاقية ، فكان بذلك مثاليا وواقعياً مَعاً ، وجامعاً بين مطالب الجسد والروح ، ومصالح الفرد والمجتمع ، وهذه خصائص انفرد بها الاسلام ، فصدقت بذلك قضية كماله وخلوده ، ونكتفي بهذا القدر ، والله الموفق الهادي إلى سواء السبيل .

الدكتور محمد فتحي الدريني

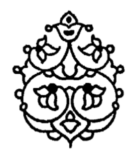
ثَبتُ المصادر والمراجع

- الموافقات في أُصول الشريعة ـ للشاطبي .
- المنتقى شرح الموطأ ـ للباجي .
- البدائع للكاساني .
- فتح القدير على الهداية ـ للكمال بن الهمام .
- المغني ـ لابن قدامة المقدسي .
- الآثار ـ للإمام محمد الحسن الشيباني .
- منح الجليل ، شرح مختصر خليل ـ للشيخ محمد عليش .
- الأحكام السلطانية للماوردي .

- بداية المجتهد - لابن رشد .
- جامع العلوم والحكم - لابن رجب .
- القواعد - لابن رجب .
- اعلام الموقعين - لابن القيم .
- الفتاوى - لابن تيمية .
- الفتاوي - لابن تيمية .
- الاختيار - للموصلي .
- تاريخ الطبري - للطبري .
- المستصفى للغزالي .
- شفاء الغليل - للغزالي .
- الفروق - للقرافي .
- تنقيح الفصول - للقرافي .
- التوضيح مع حاشية التلويح - لصدر الشريعة .
- مسلم الثبوت - لمحب الدين بن عبد الشكور .
- الطرق الحكمية - لابن القيم .
- رد المحتار - لابن عابدين .
- سبل السلام - للصنعاني .
- نيل الأوطار - للشوكاني .
- تفسير القرآن - للشيخ شلتوت .
- السياسة الشرعية - للشيخ عبد الوهاب خلاف .
- قواعد الأحكام - للعز بن عبد السلام .
- المناهج الاصولية في الاجتهاد بالرأي - للدكتور محمد فتحي الدريني .
- خصائص التشريع الاسلامي في السياسة والحكم - للدكتور محمد فتحي الدريني .
- الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده - للدكتور محمد فتحي الدريني .
- نظرية التعسف في استعمال الحق - للدكتور محمد فتحي الدريني .
- النظريات الفقهية - للدكتور محمد فتحي الدريني .
- الفقه المقارن - للدكتور محمد فتحي الدريني .
- اصول التشريع الاسلامي - للدكتور محمد فتحي الدريني .
- المجتمع الانساني - للشيخ أبو زهرة .

المراجع في القانون والسياسة

- اصول القوانين - للدكتور عبد الرزاق السنهوري والدكتور حشمت أبو ستيت .
- اصول القانون - للدكتور حسين كيره .
- اصول النظم الاجتماعية - للدكتور الجمال .
- النظريات والمذاهب السياسية - للدكتور الخشاب .
- الحريات العامة - للدكتور عبد الحميد متولي .
- الحريات العامة - للدكتور طعيمة الجرف .
- - النظريات السياسية - للدكتور ثروت بدوي .
- اساطين الفكر السياسي - للدكتور شحاته سعفان .



نظرية الفيض

عند ابن سينا[1]

الدكتور
سالم مرشان

مفهوم الفيض:

الفيض في الاصل كثرة الماء، تقول فاض الماء أي كثر حتى سال عن جوانب محله، وفاضت العين سال دمعها.

وقد أطلق هذا اللفظ على الأمور المعنوية مجازا فقيل فاض الخير أي ذاع وانتشر، وقيل رجل فياض أي كثير العطاء. ويطلق الفيض في اصطلاح الفلاسفة على فعل فاعل يفعل دائما لا لعوض ولا لغرض، وذلك الفاعل لا يكون إلا دائم الوجود، لأن دوام صدور الفعل عنه تابع لدوام وجوده، وهو المبدأ الفياض والواجب الوجود الذي يفيض عنه كل شيء فيضا ضروريا معقولا[2].

---

(1) هو ابو علي الحسين بن عبدالله بن الحسن علي بن سينا ويعرف بالشيخ الرئيس ولد في أفشنة وهي قرية مجاورة لبخارى التي تقع الآن في جمهورية أزبكستان السوفيتية ولد عام 370 هـ وتوفي بهمذان عام 428 هـ.

(2) د. جميل صليبا ـ المعجم الفلسفي ج 2 ص 172.

والفيض بهــذا المعنى يكـون مــرادفــا للصدور والانبثاق.

جذور نظرية الفيض:

ترجع نظرية الفيض، أو أن العالم نشأ عن الله بطريق التعليل في مبادئها العامة إلى أفلوطين المصري [ت 270م] أكبر مجددي الأفلاطونيـة، وصاحب مـذهـب وحدة الوجود، والذي تنسب إليه الأفلاطونية المحدثة.

ومجمل أفكاره أنها مزيج من آراء أفلاطون والرواقيين وفيلون من جهة، ومن الأفكار الهندية والنسك الشرقي والديانات الشعبية المنتشرة في ذلك الوقت من جهة أخرى.

فهي أفكار تمتاز بعمق الشعور الصوفي والمثـالية الأفـلاطونيـة ووحدة الـوجود الرواقية.

فأفلوطين لا يركن إلى الأشياء المحسة والموجودة، وإنما يضع الوجود كل الوجود للعالم العقلي.

ومعنى هذا كما يقول الدكتور محمد عبدالرحمن مرحبا[3]: «إن الوجود الحقيقي هو وجود الأول ويليه وجود العقل فالنفس، فوجود العقل مقدم على وجود النفس، ووجود الأول مقدم على وجود العقل؛ وأما المادة فلا ذكر لها؛ إنها سلب للوجـود أو ظل له، أو قـل هي الوجـود وقد استنـزفت منه كـل عصارة فـأصبح هشيـما تذروه الرياح... إنها عدم وهل بعـد العدم وجـود؟!». وتبدأ فلسفـة أفلوطين المـاورائية بالحديث عن الأول أو الواحد الذي يعطيه كل الوجود.

فالأول هو الواحد الأحد المطلق اللامتناهي الذي لا يوصف بأي وصـف كان، وذلك لأنه يعلو عن الصفات مهما عظمت جميعا فلا يقال في نظره إنه جميل أو متصف بالجمال لأنه فوق الجمال؛ بل هو علته الحقيقية، وهو فوق التمام والكمال[4].

فإذا كان الأول هو مبدأ الـوجود وعلة لـه فكيف صدرت الأشيـاء عنه؟! إنها نشأت عنه في نظر أفلوطيـن بطريق الفيض. يقول أفلوطين: «وذلك أن الواحد الحق الذي هو فوق التمام لما أبدع الشيء التام التفت ذلك التام إلى مبدعـه وألقى بصره عليه وامتلأ منه نورا وبهاء فصار عقلا. أما الواحد الحق فإنه ابتدع هوية العقل لشدة

(3) في كتابه: عن الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية ص 256.

(4) أفلوطين ـ أثولوجيا الميمر العاشر ص 134.

سكونه[5]. . . إلى أن يقول: «غير أن الواحد الحق أبدع هوية العقل وأبـدع العقل صورة النفس من الهوية التي ابتدعت من الواحد الحق بتوسط هوية العقل. . .»[6].

ومن الجدير بالذكر أن الأفلاطونية المحدثة أخذت من المسيحية فكرة الأقانيم الثلاثة المتحدة في طبيعة الله ـ تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ـ وهي الأب، والابن أو الكلمة، وروح القدس، ورتبتها ترتيبا فلسفيا يجمع بين فلسفتي أفـلاطون وأرسـطو فجعلت الأقنوم المسيحي الأول هو عين الواحد الأفلاطوني (مثال المثل) واعتبرته المبدأ الأول ونزهته عن كل وصف؛ ثم جعلت الأقنوم الثاني ابنا وكلمة له أول ما صدر عن المبدأ الأول وأسمته العقل ووصفته بمـا وصف أرسطو بـه الله الذي هـو العقل، ثم جعلت الأقنومْ الثالث نفسا كلية للعالم ومبدأ للحياة متمشية في ذلك مع ارسطو الذي جعل النفس لا العقل المصدر لكل حركة وتغير[7]. هذا هـو باختصـار شديـد رأي أفلوطين في الفيض أو الصدور.

والآن ما رأي ابن سينا في هذه النظرية.

الفيض عند ابن سينا

أشير أولا وقبل كل شيء إلىٰ أن نظرية الفيض التي لجأ إليها فلاسفة المسلمين وأولهم الفارابي[8] ثم ابن سينا لم يعرفوا أنها لأفلوطين بل كانوا يعتقدون أنها من آثار أرسطو والدليل على ذلك هو كتاب «أثولوجيا» أو «الألوهية» الـذي اخذوا منـه هذه النظرية فكان اعتقادهم أنه لأرسطو والحقيقة أنه مقتبس من تاسوعات أفلوطين التي جمعهـا الاسكندر الافـروديسي[9]؛ والكتاب في جملتـه يصور التـربية الـروحية عنـد افلوطين[10]. وإنما لجأ ابن سينا إلى نظرية الفيض كما لجأ قبله استاذه الفارابي كي يجد حلا لتلك المشكلة الفلسفية الشائكة وهي: كيف تأتي الكثرة من الـوحدة؟! وكيف تنبثق الموجودات المتعددة عن واحد وحدة مطلقة؟

---

(5) نفس المصدر ص 135.

(6) نفس المصدر ونفس الصفحة.

(7) د. محمد ثابت الفندي ـ الكتاب الذهبي التذكاري لابن سينا ص 211.

(8) الفارابي ـ آراء أهل المدينة الفاضلة ص 17.

(9) ينظر تاريخ الفلسفة العربية/ حنا الفاخوري ص 82.

(10) أنظر «أفلوطين عند العرب» د. عبدالرحمن بدوي ص 30/26.

وقبل هذا وذاك كيف يصدر القديم عن الله تعالى عند ابن سينا بعد أن نفى عنه القصد والاختيار ؟ .

هل صدر هذا العالم عن الله تعالى بالطبع كما يصدر ضوء الشمس عن الشمس؟!

تلك هي المشكلة في نظر فلاسفة المسلمين التي شغلتهم ردحا من الزمن.

فما رأي ابن سينا ـ ومن قبله الفارابي ـ في حل هذه المعضلة؟ باعتبار أن فلاسفة الاسلام يحاولون دائما أن يُوجدوا صلة وملاءمة بين الفلسفة والدين فقد اختارا «أي الفارابي وابن سينا» متابعين للأفلاطونية الحديثة فكرة الفيض وذلك حتى يستطيعا أن يبعدا تلك الكثرة عن الواحد وحدة مطلقة، ومن ثم تخيلا موجودا يفيض بدءا عن الله تعالى.

وإذا تتبعنا فكرة الفيض عند ابن سينا وجدنا أنها تستند الى الأمور الآتية :

1 ـ القول بأن الوجود ينقسم الى واجب بذاته وهو الله تعالى ، وإلى ممكن/ أو واجب بغيره/ وهو العالم .

2 ـ القول بأن الواحد من حيث هو واحد لا يصدر عنه إلا واحد ؛ فالله واحد من كل وجه ويجب أن يصدر عنه واحد بالعدد .

3 ـ القول بأن تعقل الله علة الوجود على ما يعقله ، وإذا عقل شيئا وجد ذلك الشيء على الصورة التي عقله بها[11] .

فبالنظر إلى الأمر الأول ـ وهو منطقي ـ نجد أن ابن سينا قد سار فيه على نهج الفارابي إلا أن فيلسوفنا زاد الموضوع شرحا وتفصيلا وتوضيحا أكثر مما هو عند استاذه .

وهذا الأمر الأول مهم جدا بالنسبة لنظرية الصدور عند كل منهما ذلك لأن التفرقة بين الماهية والوجود كانت أساس الحل الذي اختاره أتباع الأفلاطونية الحديثة لمشكلة الفيض كما أشار الى ذلك الدكتور محمود قاسم[12] .

(11) د. محمد بيصار ـ في فلسفة ابن رشد/ الوجود والخلود/ ص 88/87 .

(12) في كتابه : «نظرية المعرفة عند ابن رشد» ص 81 .

فالمبدع الأول عن الله تعالى ـ كما سيجيء بعد ـ وهو العقل الأول عند ابن سينا والفارابي يحتوي على نوع من الكثرة ولو كثرة اعتبارية على الاقل وذلك لأن ماهيته تختلف عن وجوده، أما واجب الوجود بذاته وهو الله تعالى فإنه تتحدد فيه الماهية مع الوجود.

وعلى كل فإن ابن سينا في نظرية الفيض قد تأثر بأستاذه الفارابي الذي يتلخص رأيه في هذه المسألة بأنه الأول «أو الله تعالى» يعقل ذاته ويعرفها ومن هذه المعرفة أو العلم خرج هذا العالم. ثم إن وجود الأشياء عنه ليس عن قصد يشبه قصودنا، ولا على سبيل الطبع بدون أن يكون له معرفة ورضاً بصدورها عنه وحصولها كما ظن أفلوطين؛ وإنما ظهرت الأشياء عنه لكونه عالما بذاته وبأنه مبدأ «لنظام الخير في الوجود على ما يجب أن يكون، فإذن علمه علة لوجود الشيء الذي يعلمه»[13].

وأول المبدعات عنه شيء واحد بالعدد وهو العقل الأول فهو يعقل ذاته ويعقل الأول وليس ما يعقل من ذاته شيئا غير ذاته فهو واحد بالذات متعدد بالاعتبار.

وباختصار فإن العقل الأول يعقل ذاته ويعقل الأول، وبحكم أنه يعقل الأول يلزم عنه وجود ثالث هو العقل الثاني، وبحكم أنه يعلم ذاته التي تخصه يلزم عنه وجود السماء الأولى أو الفلك الأعلى بمادته وصورته (التي هي النفس). . . وهكذا. ولا يحدد الفارابي في كتابه: «عيون المسائل» عدد العقول والأفلاك التي صدرت عن الأول إذ نراه يقول: «ونحن لا نعلم كمية هذه العقول والأفلاك إلا عن طريق الجملة إلى أن تنتهي العقول الفعّالة إلى عقل فعّال مجرد عن المادة وهناك يتم عدد الأفلاك»[14].

أما في المدينة الفاضلة فإنه يجعل عدد العقول عشرة[15].

وهكذا نرى أن الفارابي اختار طريق الصدور لعملية الخلق تمشيا مع الفكر الأرسطي كما يعتقد خطأ حتى يستطيع أن يوفق بين الدين والفلسفة.

أما ابن سينا فقد سار على نهجه ـ كما أشرت الى ذلك ـ غير أنه كان أكثر تفصيلا وتوضيحا.

---

(13) الفارابي ـ عيون المسائل ص 68.
(14) الفارابي ـ عيون المسائل ص 69.
(15) الفارابي ـ المدينة الفاضلة ص 44 ـ 45.

ولكن كيف تم له هذا التفصيل والتوضيح؟

يرى ابن سينا أن صدور العالم عن الله تعالى ليس بالطبع كصدور الحرارة عن النار أو ضوء الشمس عن الشمس، وذلك لأن الله يعلم ما يصدر عنه، ويعلم أن كماله في صدور الموجودات عن ذاته فهو عالم بالصدور وراض عنه.

وإنما يصدر عنه لأن الأول يعقل ذاته وبها يعقل أنه مبدأ للكائنات وعلة لها فيعقل النظام المتمثل في الكل[16].

وعليه فإن علمه ناشىء عن ذاته وهو الذي يعلم به أنه مبدأ الكائنات وعلة لها.

ويلزم من عقله لهذا النظام أن يفيض العالم عنه على حسب ما علم فيضا ضروريا لازما من لوازم ذاته.

ومن هنا فالقول بالفيض عن الله عند ابن سينا يحقق الخلق مع كونه قديما، ولا يتنافى مع ما وجب لله من الغنى والبساطة.

ويحاول ابن سينا أن يقرّب الدين من الفلسفة في هذه العملية فهو يرى أن العالم لم يصدر كله دفعة واحدة عن الأول (الله) بل الذي صدر عنه لذاته أولا موجود واحد غير مادي بأي وجه كان ثم صدرت عنه بقية الموجودات بالواسطة أي بعضها عن بعض، وإن كان المبدأ الأول هو المصدر والسبب الأول والاخير لها جميعا.

وبهذا فإنه يحاول التخلص من الفكر الأرسطي في علاقة الله بالكون حتى يستطيع أن يواكب الدين.

أما من حيث القضية البديهية في نظره وهي أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد فنجده يحرص عليها كل الحرص ويصرح بها في أغلب مؤلفاته كالشفاء، والنجاة، والاشارات، والرسالة العرشية، والرسالة النيروزية وغيرها.

يقول ابن سينا: «فلا يجوز أن يكون أول الموجودات عنه وهي المبدعات كثيرة لا بالعدد ولا بالانقسام إلى مادة وصورة لأنه يكون لزوم ما يلزم عنه هو لذاته لا لشيء

---

(16) ابن سينا ـ الشفاء ج 2 ص 539.

آخر، والجهة والحكم الذي منه يلزم هذا الشيء ليست الجهة والحكم الذي يلزم عنه لهذا الشيء بل غيره.

فإن لزم عنه شيئان متباينان بالقوام، أو شيئان متباينان يكون كل منهما شيئاً واحداً مثل مادة وصورة لزما معاً، فإنما يلزمان عن جهتين مختلفتين في ذاته، وتلك الجهتان إذا كانتا في ذاته بل لازمتين لذاته فالسؤال في لزومهما ثابت حتى يكونا في ذاته فيكون ذاته منقسما بالمعنى - وقد منعنا هذا قبل وبيّنا فساده - فبيّن أن أول الموجودات عن العلة الأولى واحد بالعدد، وذاته وماهيته موجودة لا في المادة، فليس شيء من الأجسام ولا من الصور التي هي كمالات الأجسام معلولا قريبا له، بل المعلول الأول عقل محض لأنه صورة لا في مادة وهو أول العقول المفارقة التي عددناها؛ ويشبه أن يكون هو المبدأ المحرك للجرم الاقصا على سبيل التشويق»[17]. يفهم من هذا النص وغيره أن ابن سينا إنما لجأ إلى فكرة الفيض والصدور كي يفسر بها حصول الكثرة عن الواحد أو بعبارة أوضح وجود العالم كله عن الله الواحد تعالى، وظن أن هذا التفسير من جانبه يحفظ لله وحدته المطلقة.

ومن هنا فمن المحال في نظر فيلسوفنا أن يصدر الكثير عن الواحد وحدة مطلقة، ذلك لأن الكثرة إن صدرت عن الواحد فسوف تصدر عنه باعتبارات مختلفة، وتلك الاعتبارات إن كانت راجعة إلى ذات الواحد فقد حصلت في ماهيته الكثرة ولم يعد الواحد واحدا من كل وجه.

وتفاديا لهذا كله ينبغي في نظره أن يكون الصادر عن الواحد الأول جوهرا مجردا وهو العقل الأول.

فإبن سينا عندما تواجهه فكرة التكثّر في واجب الوجود بذاته في حالة صدور العالم عنه تعالى يلجأ إلى فكرة الوساطة والذي ألجأه إلى ذلك هو سعيه لارضاء الفلسفة. فلا بد له أيضا - كي تحل هذه المشكلة - من وجود متوسطات بين واجب الوجود بذاته، وبين هذا العالم المتكثر.

وهذه الموجودات متى صدرت عن الأول على الترتيب الذي ارتضاه ابن سينا - والآتي بيانه -، وبسبب هذه الوسائط المتدرجة من أدنى إلى أعلى تكون كلها قد

---

(17) ابن سينا: النجاة ص 275 والرسالة العرشية ص 15. وكذلك الشفا ص 405 - 408، وانظر كذلك كتاب التعليقات تحقيق د. عبد الرحمن بدوي ص 101/100.

صدرت في الواقع ونفس الأمر عن الأول فهو مُوجد كل شيء بلا ريب.

والقول بذلك ليس فيه أي نقص في جانب الله تعالى باعتباره فاعلا وموجدا.

وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن ابن سينا يحاول أن يقرب الآراء الفلسفية من الدين.

يقول ابن سينا: «ونحن إذا قلنا هذا الفعل صادر عنه بسبب، والسبب منه أيضاً فلا نقص في فاعليته بل الكل صادر منه وبه وإليه.

فإذا الموجودات صدرت عنه على ترتيب معلوم ووسائط لا يجوز أن يتقدم ما هو متأخر، ولا يتأخر ما هو متقدم وهو المقدم والمؤخر.

نعم الموجود الأول الذي صدر عنه مباشرة أشرف وينزل من الأشرف إلى الادنى حتى ينتهي إلى الأخسّ، فالأول عقل ثم نفس ثم جرم السماء ثم مواد العناصر وصورها»[18]. إذاً فإن أول مبدع صدر عن الله تعالى في تفكير ابن سينا هو العقل الأول وهو شبيه بالاله من حيث وحدته لكن ليس من كل وجه، حيث ان العقل الأول الذي هو المبدع الأول قد تكثر من جهة الاعتبار بعكس واجب الوجود بذاته فإنه واحد من كل وجه أي من جهة المشاهد الواقع ومن جهة الاعتبار والكثرة الاعتيادية في الموجود الأول أعني العقل الأول لم تأت إليه من جهة مبدئه ومبدعه، بل جاءته ـ كما يرى ابن سينا ـ من حيث تعقله لمبدعه، وتعقله لذاته هو، ومن حيث أنه واجب بالغير وممكن في ذاته.

إذا هناك تثليث في المعلول الأول، وذلك لأنه يدرك الموجود الأول، ويدرك ذاته على انها ممكنة بحسب ماهيتها، وواجبة بسبب وجود الأول[19].

وقد صدر عن العقل الأول من حيث تعقله لمبدعه العقل الثاني، وهو أول العقول التي تأتي بعده مباشرة وهو العقل الذي يشرف على فلك زحل، ومن حيث تعقله لذاته وإدراكه واجب بسبب الموجود الأول فإنه يفيض منه وجود نفس هي نفس الفلك الأقصا، ومن حيث إدراكه أنه ممكن في ذاته وواجب بالغير فإنه يفيض منه وجود جسم هذا الفلك الأقصا.

(18) ابن سينا ـ الرسالة العرشية ص 16/15.
(19) ابن سينا ـ النجاة ص 278/277.

وتتكرر طريقة الصدور كلما هبطنا في سلم الأفلاك السماوية . فالعقل الثاني مع وحدته في ذاته له أيضاً تلك الكثرة بحسب تلك الاعتبارات ؛ فنشأ عن تعقله للمبدأ الأول (وهو الله تعالى) العقل الثالث وهو العقل الذي يشرف على فلك المشتري ، ونشأ عن تعقله لذاته نفس هذا الفلك ، ونشأ عن ادراكه بأنه ممكن وواجب بالغير جرم الفلك الثاني .

والعقل الثالث له تلك الاعتبارات الثلاثة. . . وهكذا حتى نصل الى العقل العاشر وجرم الفلك التاسع ونفسه. ويسمي ابن سينا العقل العاشر بالعقل الفعّال وهو السبب / كما يرى/ في وجود العناصر الأربعة وما يتكون منها من الموجودات الأرضية من حيوان ونبات. . . الخ وهي خاضعة لتدبيره كل الخضوع.

وبالعقل العاشر تنتهي سلسلة المبدعات أو الموجودات ما دمنا قد وصلنا إلى عالم العناصر أي عالم الكون والفساد[20]. وكأني بابن سينا استشعر سؤالا موجها إليه وهو لماذا توقفت سلسلة العقول في العقل العاشر بالذات؟!

وهل هناك ضرورة تقضي بتوقف هذه السلسلة عند عقل بعينه هو العقل الفعال ؟ !

وهنا يجيب ابن سينا بأنه ليس هناك ضرورة عكسية بمعنى أنه ليس هناك ضرورة لاستمرار تلك السلسلة على نحو غير محدود حتى يكون تحت كل مفارق مفارق حسب تعبيره[21] .

هذه هي نظرية الفيض عند ابن سينا كما شرحها في اغلب مؤلفاته غير أنه قد شرح هذه النظرية في: «الرسالة النيروزية» بأسلوب قد يكون مختلفا عما وجد في كتبه الأخرى مثل كتاب «النجاة».

ويرى الدكتور محمد غلاب [22] أن لابن سينا في مشكلة صدور الموجودات عند الباري رأيين :

الأول: ما ذكرناه فيما سبق والذي وضحه ابن سينا في كتبه السالفة .

الثاني: وهو ما ذكره ابن سينا في الرسالة النيروزية والذي أعلن فيه أن أول

---

(20) ابن سينا ـ النجاة ص 273 وقارن ذلك بكتاب (المدخل الى فلسفة ابن سينا) لتيسير شيخ الأرض ص 227 .

(21) ابن سينا ـ النجاة ص 278.

(22) في كتابه: «مشكلة الألوهية» ص 64.

صادر عن الله تعالى هو عالم العقول.

يقول ابن سينا ـ بعد ان نفى الكثرة والتحيز والمادة. . . الخ عن الباري ـ يقول: «وأول ما يبدع عنه «أي الله» عالم العقل وهو جملة تشتمل على عدة من الموجودات قائمة بلا مواد، خالية عن القوة والاستعداد عقول ظاهرة وصور باهرة ليس في طباعها أن تتغير أو تتكثر أو تتحيز كلها تشتاق إلى الأول والاقتداء به والاظهار لأمره والالتذاذ بالقرب العقلي منه سرمد الدهر على نسبة واحدة. ثم العالم النفسي وهو يشتمل على جملة كثيرة من ذوات معقولة ليست مفارقة للمادة كل المفارقة بل هي ملابستها نوعا من الملابسة فلذلك هي أفضل الصور المادية وهي مدبرات الأجرام الفلكية وبواسطتها للعنصرية. . . ثم عالم الطبيعة ويشتمل على قوى سارية في الأجسام ملابسة للمادة على التمام؛ وبعدها العالم الجسماني وهو ينقسم إلى أثيري وعنصري»[23].

ويذهب صاحب كتاب: «مشكلة الألوهية» إلى أن الرأي الأول المشار إليه قد تأثر فيه ابن سينا بأفلاطون والأفلاطونية المحدثة.

أما الرأي الثاني فقد تأثر فيه بأرسطو وتبع فيه الفارابي[24].

وفي رأيي أن ما ذكره ابن سينا في الرسالة النيروزية ليس مخالفا كل المخالفة لما ذكره في كتبه الأخرى مثل النجاة والشفا ولا يمكن أن يكون قسيما له؛ إذ أن ما ذكره في الرسالة المشار اليها يعتبر شيئا مجملا ومختصرا لم يعتن ابن سينا بشرحه وتوضيحه وتفصيله كما هو الحال في كتبه الأخرى.

وباختصار فإن ابن سينا محافظة منه على وحدة واجب الوجود بذاته في الواقع وفي التصور الذهني مسايرة للفكر الأغريقي الذي يرى أن الواحد من كل وجه لا يصدر عنه إلا واحد، وتبعا لما هو مقرر في الدين من أن الله خالق لهذا الكون و مدبر له؛ ـ باعتبار هذين العاملين المهمين في نظر فيلسوفنا ـ فإنه قد سار في طريق الفيض أو الخلق التدريجي من أعلى إلى أدنى مرتبا موجودات هذا العالم بعضها فوق بعض وهي الجواهر المفارقة، والصورة، والجسم، والهيولى والعرض.

---

(23) ابن سينا ـ الرسالة النيروزية ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات ص 136/135.

(24) د. محمد غلاب ـ مشكلة الألوهية ص 65/64.

وفي كل طبقة من هذه الطبقات موجودات متفاوتة؛ فالعالم يفيض من الله وكلما صعدت الأشياء من الأدنى إلى الأعلى في مراتب الوجود ازداد الخير ونقص الشر.

فالصورة مثلا اكثر خيرية من الجسم والجوهر المفارق أكثر خيرية من الصورة، ولا تزال تلك الخيرية تزداد صعودا حتى تصل الى الله وهو سبب كل خير[25].

ترتيب الأفلاك عند ابن سينا :

يقسم ابن سينا العالم إلى قسمين: « أ » العالم العلوي، « ب » العالم السفلي.

فالعالم العلوي عنده يتكون من المبدأ الأول، والعقول العشرة، والأفلاك التسعة والنفوس.

أما العالم السفلي فيتكون من الاستقسات الأربعة: «أي العناصر الأربعة» الماء والتراب والهواء والنار، والقوى الطبيعية وهي قوى سارية في الأجسام ملابسة للمادة على التمام، والنبات، والحيوان[26].

ويلاحظ هنا أن الافلاك التسعة هي على الترتيب من أعلى إلى أسفل: ـ الفلك المحيط، وفلك الاطلس، وفلك زحل، والمشتري، والمريخ، والشمس، والزهرة، وعطارد، والقمر. ولا ينسى ابن سينا أن يربط مصطلحات هذه النظرية بالمصطلحات الدينية حتى يستطيع أن يلائم بين الفلسفة والدين. وهذا الربط إن دل على شيء فإنما يدل على أن فيلسوفنا له خيال فلسفي خصيب وقدرة واسعة فائقة على التأويل والتوفيق.

فالفلك الأول في نظره هو العرش، والثاني هو الكرسي، والكرسي مع السبعة الباقية هم حملة العرش الثمانية، والعقول العشرة هم الملائكة المقربون ومجموعهم هو القلم. والنفوس التسعة هم الملائكة السماوية ومجموعهم هو اللوح، والعقل العاشر هو جبريل روح القدس والروح الأمين[27].

يقول ابن سينا: «فإن قيل من أين جاءت هذه الكثرة؟ فنقول لأن الأول تعالى

---

(25) ابن سينا ـ الاشارات والتنبيهات ص 192/191.

(26) ابن سينا ـ رسالة في معرفة النفس الناطقة واحوالها ص 17.

(27) انظر هامش كتاب الهداية لابن سينا تحقيق د. محمد عبده ص 282/281.

واجب وعلمه ذاته فبعلمه الأول وجب عنه عقل وذلك العقل عَلِم الأول وعَلِم ذاته فبعلمه الأول وجب عنه عقل، وبعلمه ما دون الأول وجب عنه نفس الفلك الأطلس (يعني الفلك الأقصا) والفلك الأول الذي هو العرش، ثم ذلك العقل علم الأول وعلم ما دون الأول فبعلمه الأول وجب عنه عقل وبعلمه ما دون الأول وجب عنه الفلك المكوكب الذي هو الكرسي... إلى أن يقول فهذا العقل الاخير يقال له العقل الفعال وواهب الصور والروح الأمين وجبريل والناموس الأكبر»[28].

وزيادة في الملاءمة بين الدين والفلسفة عند ابن سينا حاول أن يفسر بعض الآيات القرآنية الكريمة على ضوء نظريته في العقول والأفلاك. فيقول في تفسير قوله تعالى: ﴿ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية﴾ [29].

إن الكلام المستفيض في استواء الله تعالى على العرش ومن أوضاعه أن العرش نهاية الموجودات المبدعة الجسمانية؛ وتدعى المتشبهة من المتشرعين أن الله تعالى على العرش لا على سبيل حلول؛ هذا وأما في كلام الفلسفي فإنهم جعلوا نهاية الموجودات الجسمانية الفلك التاسع الذي هو فلك الأفلاك... ثم بينوا أن الأفلاك لا تفنى ولا تتغير أبد الدهر.

وقد ذاع في الشرعيات أن الملائكة أحياء قطعا لا يموتون كالانسان الذي يموت. فإذا قيل إن الأفلاك أحياء ناطقة لا تموت، والحي الناطق الغير الميت يسمى ملكا، فالافلاك تسمى ملائكة.

فإذا تقدم هذه المقدمات صح أن العرش محمول ثمانية ووضح تفسير المفسرين أنها ثمانية أفلاك»[30].

[تعقيب على نظرية الفيض عند ابن سينا]

لقد رأينا فيما سبق كيف أن ابن سينا ـ ومن قبله الفارابي ـ سار في طريق الخلق التدريجي أو في طريق الفيض وقد وصل إلى ما وصل إليه.

---

(28) ابن سينا ـ رسالة العرش ص 45.

(29) سورة الحاقة آية 16.

(30) ابن سينا ـ رسالة في اثبات النبوات وتأويل رموزهم ص 129/128.

والآن يمكننا أن نقول باختصار شديد إن نظرية الفيض قد قامت عند فيلسوفنا على بعض الأسس في تلك النظرية على نظرية النفس عند أفلاطون فقد قال هذا الاخير بالنفس الكلية أو العالمية. كما نجد أيضا بعض الاسس عند أرسطو ولكن مع التحفظ الشديد عنده، ذلك لأن أرسطو في نظرته إلى الافلاك وحركاتها غير نظرة أصحاب نظرية العقول العشرة؛ إذ أن المعلم الأول يرى أن الافلاك والكواكب موجودة وجودا ضروريا مثل المحرك الأول في نظره.

بعكس ابن سينا الذي يرى أن الله هو وحده الموجود الضروري وما عداه فهو ممكن؛ وهي المسألة المهمة في فلسفته العامة، كما أنها أيضا نقطة البدء عنده للتفرقة بين الماهية والوجود[31] . والاساس المهم في بناء نظرية ابن سينا في الفيض من وجهة نظري هو الافلاطونية المحدثة ـ كما أشرت الى ذلك من قبل ـ، وذلك لأن أفلوطين هو الذي قال بصدور العقل الأول عن الواحد. علاوة على ذلك فإن كثيرا من النظريات الموجودة في تلك الفترة ربما يكون لها بعض التأثير على القول بنظرية الصدور عند مفكري المسلمين وذلك مثل نظرية الصابئة في تأليه الكواكب السبعة، وموقف المزدكية من عبادة القديسين، والمانوية أيضا. ولعل أخيرا نظرية الاسماعيلية في الصدور وهو ما يعرف عندهم بالنّور المحمدي كان لها اثر في تكوين نظرية الفيض عند الفارابي والذي تبعه ابن سينا فيها[32].

وإذا كان الأمر كما ذكرنا فإن نظرية الفيض التي تحدث عنها ابن سينا وغيره من مفكري الاسلام لا توافق في نظري مبادىء الدين الاسلامي الحنيف، كما أنها لا تساير المبادىء الفلسفية وذلك لما يأتي:

أما من ناحية أنها لا توافق الدين فلأن الاسلام لا يعترف بغير الباري عز وجل خالقا ومدبّرا لهذا الكون بكل من فيه وما فيه؛ فالله جل جلاله قد أوجد العالم من العدم بقدرته وإرادته وعلمه وهو يفعل بالارادة التي لا يحدها شيء ولا تقف في طريقها أشياء.

وإذا كان هذا هو ما جاء به الدين وما يجب الاعتراف به والاذعان له فكيف يكون العقل الأول الصادر عن الله في فكر ابن سينا ومن سايره مخلوقا وفي نفس

(31) نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الاكويني/ د. محمود قاسم ص 83.
(32) أصول الفلسفة الاشراقية عند شهاب الدين السهروردي/ د. محمد علي أبو ريان ص 185/182.

الوقت يمنح الوجود لغيره؟! مع أن فاقد الشيء لا يعطيه.

أضف إلى هذا أن القول بالفيض يؤدي إلى القول بوحدة الوجود وعدم المغايرة بين المخلوق والخالق[33].

وهذا من غير شك لا يتفق مع ما جاء في القرآن الكريم من التفرقة بين الخالق والمخلوق ووصف كل منهما بصفات مخالفة لصفات الآخر.

وأما من ناحية أن نظرية الفيض لا تساير المبادىء الفلسفية التي يحاول ابن سينا وغيره السير على نهجها فذلك لأن تلك العقول التي فاضت عن الباري عز وجل أين كانت موجودة قبل أن تفيض عنه؟!

وفي الجواب على هذا التساؤل لا يخلو من أمرين:

إما أن تكون مستكنة في ذات الباري مع مغايرتها له، وإما أن تكون جزءاً منه.

وهذان الأمران باطلان في الفكر الفلسفي لأنهما يؤديان الى نفي البساطة عن واجب الوجود بذاته[34].

يقول الاستاذ يوسف كرم ناقدا نظرية صدور الموجودات عن ذات الله عز وجل كما جاءت عند ابن سينا ومن جاراه يقول: « . . . فإن ما يصدر عن الذات صدورا ضروريا فهو مثل الذات إلهي بجميع الصفات الالهية وليس كمثل الله شيء.

أجل إن من شأن الموجود البسيط كل البساطة الواحد كل الوحدة كالله أن يصدر عنه واحد فقط - كما يقول ابن سينا - فإذا صدرت عنه كثرة كانت دليلا على تكثر ذاته.

ولقد كان يصدق قول ابن سينا لو كان الله فاعلا بالطبع فقط فإن كل فعل يصدر طبعا هو فعل شبيه بالفاعل لضرورة طبيعة الفاعل، ولكن الله يفعل بالارادة أيضا، والارادة متصلة بالعقل والعقل يمثل معاني كثيرة.

فالله يفعل بما يشاء من المعاني التي يعلمها. . . يضاف إلى ذلك استحالة ما يقرر من صدور الموجودات بعضها عن بعض لأن المخلوق أعجز من أن يمنح

---

(33) د. حمودة غرابة - ابن سينا بين الدين والفلسفة - ص 197.

(34) نفس المرجع ص 198.

الوجود، ووجوده نفسه مستعار»[35].

إن نظرية الفيض والصدور عند مفكري المسلمين تعتبر نظرية واهية ولا تصلح لتفسير الخلق، وهي مخالفة لمبادىء الدين الاسلامي الحنيف كما قلت.

فابن سينا عندما يقرر أن كل شيء في الكون نشأ عن الله بطريق الفيض والصدور صدورا أزليا وضروريا ابتعد بعدا كبيرا عن الدين وفشل في محاولته التوفيق بين الدين والفلسفة في هذه المسألة.

ومن المعلوم أن جميع المتكلمين يرون أن كل شيء موجود بإيجاد الله تعالى له؛ إذ هو الخالق المصور المبدع لكل شيء سواء كان فلكا أو كوكبا أو غير ذلك.

إنها الارادة الكاملة والعلم المحيط والتدبير الشامل، وهذا هو الاعتقاد الصحيح والفكر الصائب في هذا الموضوع.

وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب.

والحمد لله أولا وأخيرا.

المصادر والمراجع

1 ـ القرآن الكريم.

2 ـ (ابن سينا) أبو علي الحسين بن عبدالله بن الحسن/ الاشارات والتنبيهات/ القاهرة 1947.

3 ـ (ابن سينا) أبو علي الحسين بن عبدالله بن الحسن/ الشفاء «الالهيات» مراجعة الدكتور ابراهيم مدكور / القاهرة 1975.

4 ـ (ابن سينا) أبو علي الحسين بن عبدالله بن الحسن/ الهداية تحقيق محمد عبده/ القاهرة 1974.

5 ـ (ابن سينا) أبو علي الحسين بن عبدالله بن الحسن/ النجاة/ القاهرة 1938.

6 ـ (ابن سينا) أبو علي الحسين بن عبدالله بن الحسن/ التعليقات، تحقيق د. عبدالرحمن بدوي، القاهرة 1973.

---

(35) يوسف كرم ـ الطبيعة وما بعد الطبيعة ـ ص 168.

7 - (ابن سينا) أبو علي الحسين بن عبدالله بن الحسن/ الرسالة العرشية «ضمن تسع رسائل» القاهرة 1908.

8 - (ابن سينا) ابو علي الحسين بن عبدالله بن الحسن/ الرسالة النيروزية «ضمن تسع رسائل» القاهرة 1908.

9 - (ابن سينا) ابو علي الحسين بن عبدالله بن الحسن/ رسالة في اثبات النبوات وتأويل رموزهم - القاهرة 1908.

10 - (ابن سينا) أبو علي الحسين بن عبدالله بن الحسن/ رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها - تحقيق الأهواني - القاهرة 1952.

11 - (الفارابي) محمد بن محمد طرخان الفارابي/ آراء أهل المدينة الفاضلة/ القاهرة 1948.

12 - (الفارابي) محمد بن محمد طرخان الفارابي/ عيون المسائل ضمن كتاب مبادىء الفلسفة القديمة - القاهرة 1910.

13 - (أفلوطين) أفلوطين المصري ويعرّفه الشهرستاني بالشيخ اليوناني/ الألوهية ضمن كتاب أفلوطين عند العرب - د. عبدالرحمن بدوي - القاهرة 1966.

14 - (صليبا) الدكتور جميل صليبا/ المعجم الفلسفي ج 2، بيروت 1973.

15 - (صليبا) الدكتور جميل صليبا/ تاريخ الفلسفة العربية - بيروت 1970.

16 - (مرحبا) الدكتور محمد عبدالرحمن مرحبا/ من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الاسلامية - بيروت 1970.

17 - (الفندي) الدكتور محمد ثابت الفندي/ مقال في الكتاب التذكاري الذهبي لابن سينا - القاهرة 1952.

18 - (الفاخوري، والجسر) حنا الفاخوري، والدكتور خليل الجسر/ تاريخ الفلسفة العربية - بيروت 1966.

19 - (بدوي) الدكتور عبدالرحمن بدوي/ أفلوطين عند العرب - القاهرة 1966.

20 - (بدوي) الدكتور عبدالرحمن بدوي/ أرسطو عند العرب - الكويت 1978.

21 ـ (بيصار) الدكتور محمد عبدالرحمن بيصار/ في فلسفة ابن رشد (الوجود والخلود) القاهرة 1962.

22 ـ (قاسم) الدكتور محمود قاسم/ نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الاكويني ـ القاهرة 1969.

23 ـ (غلاب) الدكتور محمد غلاب/ مشكلة الألوهية ـ القاهرة 1951.

24 ـ (أبو ريان) الدكتور محمد علي أبو ريان/ أصول الفلسفة الاشراقية عند شهاب الدين السهروردي/ بيروت 1969.

25 ـ (غرابة) الدكتورة حمودة غرابة/ ابن سينا بين الدين والفلسفة ـ القاهرة 1972.

26 ـ (كرم) يوسف كرم/ الطبيعة وما بعد الطبيعة ـ القاهرة 1966.



التَّمْثِيلُ فِي ٱلْمَثَلِ ٱلْقُرْآنِي

الأستاذ
فخر الدين بن عامر

أولى البلاغيون الأمثال عناية كبيرة في مصنفاتهم ، وأفردوها بالدرس والاستقصاء ، والتحليل الأدبي ، والتوضيح البلاغي ، والتعليل المنطقي والنفسي ، إدراكاً منهم لما لهذه الأمثال من عظيم الأثر في النفوس ، وما تتمتع به من إسهام في إحكام المعاني وتمكنها من القلوب . « فأما الحكماء والأدباء فلا يزالون يضربون الأمثال ويبينون للناس تصرف الأحوال بالنظائر والأشباه والأشكال ، ويرون هذا النوع من القول أنجح مطلباً ، وأقرب مذهباً . . . وإنما فعلت العلماء ذلك لأن الخبر في نفسه إذا كان ممكناً فهو يحتاج إلى ما يدل عليه وعلى صحته ، والمثل مقرون بالحجة . . .

فلذلك جعلت القدماء أكثر آدابها وما دونته من علومها بالأمثال والقصص عن الأمم، ونطقت ببعضه على ألسن الوحش والطير؛ وإنما أرادوا بذلك أن يجعلوا الأخبار مقرونة بذكر عواقبها ، والمقدمات مضمونة إلى نتائجها وتصريف القول فيها؛ حتى يتبين لسامعه ما آلت إليه أحوال أهلها عند لزومهم الآداب أو تضييعهم إياها»[1] . والأمثال في انتشارها وذيوعها وشدة تأثيرها تعتمد على تمكّن المشبه به من معنى المشبه، وتقريبه إلى النفس، وتقوية مضمونة، «والمثل تشبيه سائر، ومعنى سائر أن يكثر استعماله على معنى أن الثاني بمنزلة الأول كأنه يسير في الناس على هذا الوجه . والأمثال كلها حكايات لا تُغيَّر وهي من أحسن الطرق دلالة على المعنى ؛ لأنها تتضمن حسن البيان مع شدة الاختصار . . . فما وقع منها في النثر فينبغي لمستعمله أن يوقعه في المعنى الذي يناسبه ، والحال التي يشابهها ويورده بعبارته التي سبق المتمثل به إلى التعبير عنه بها »[2].

وأفضل الأمثال أوجزها لسيطرة ألفاظها القليلة على المعاني الكثيرة ، وسهولة حفظها وانتشارها والتمثّل بها ، وانبعاث النفوس في رحابها الفسيحة متأملة مراميها . وهذا الإيجاز أيسر على الأديب وأهون من الأمثال الطوال التي تتطلب إحكاماً في نسجها ، وبراعة في التأليف بين أجزائها ؛ حتى تبدو صورتها وثيقة الأواصر محكمة الأمشاج ، دون اهتزاز يخل بالتركيبُ الذي لا يكون المثل إلا باجتماع أجزائه على هيئة منسقة . وهذا مالا يبرع فيه إلا المبرزون من الفصحاء .

« والمثل والمِثل الشبيه والنظير وقيل : إنما سمي مثلاً لأنه ماثل لخاطر الإنسان أبداً ؛ يتأسّى به ، ويعظ ويأمر ويزجر . . . وقال قوم إنما معنى المثل المثال الذي يُحذى عليه كأن جعله مقياساً لغيره . . . وقد تأتي الأمثال الطوال محكمة إذا تولاها الفصحاء من الناس ، فأما ما كان منها في القرآن فقد ضمن الإعجاز »[3].

وقد أفاض الإمام عبد القاهر الجرجاني في التفريق بين التشبيه والتمثيل من جهة العموم والخصوص ، والإفراد والتركيب في الصورة ، والحسي والعقلي في

---

(1) كتاب نقد النثر لاسحق بن وهب = (البرهان في وجوه البيان) بيروت ـ المكتبة العلمية 1980 م 66 .

(2)مواد البيان لعلي بن خلف الكاتب ـ تحقيق دكتور حسين عبد اللطيف (منشورات جامعة الفاتح) دمشق ـ مطبعة الإنشاء 1982ص 245.

(3) العمدة لابن رشيق القيرواني ـ تحقيق محيي الدين عبد الحميد ـ ط 4 بيروت ـ دار الجيل 1971 ـ 1/ 280.

الإدراك ، وغير ذلك في مبحث ممتع ، وأسلوب شائق ، ومنطق رصين . والذي يعنينا مما أفاض فيه أنه جعل كل مالا يصح أن يسمى تمثيلاً فلفظ المثل لا يستعمل فيه أيضاً[4] ، وبذا ربط بين المثل والتمثيل ربطاً يؤكد التلازم الحاصل بينهما ، بحيث يصبح التمثيل وسيلة تكوين المثل وعنوان تميزه . ثم يذكر أن « مما اتفق العقلاء عليه أن التمثيل إذا جاء في أعقاب المعاني ، أو برزت هي باختصار في معرضه ، ونُقلت عن صورها الأصلية إلى صورته كساها أبهة ، وكسبها منقبة ، ورفع من أقدارها ، وشب من نارها ، وضاعف قواها في تحريك النفوس لها ، ودعا القلوب إليها ، واستثار لها من أقاصي الأفئدة صبابة وكَلَفا ، وقَسَر الطباع على أن تعطيها محبة وشغفا . فإن كان مدحا كان أبهى وأفخم وأنبل في النفوس ، وأعظم وأهز للعطف ، وأسرع للإلف ، وأجلب للفرح . . . وأسْير على الألسن وأذْكر ، وأولى بأن تعلقه القلوب وأجدر . وإن كان ذماً كان قسُّه أوجع ، ومِيسمه ألذع ، ووقعه أشد ، وحَدّه أحَدّ. وإن كان حِجاجا كان برهانه أنور، وسلطانه أقهر، وبيانه أبهر. . . وإن كان وعْظاً كان أشفى للصدر ، وأدعى إلى الفكر ، وأبلغ في التنبيه والزجر ، وأجدر بأن يجلي الغيابة ، ويبصر الغاية ، ويبرىء العليل ، ويشفي الغليل »[5]. ثم يعلل عبد القاهر لذلك بأن « أنْس النفوس موقوف على أن تخرجها من خفي إلى جلي ، وتأتيها بصريح بعد مكني ، وأن تردها في الشيء تعلمها إياه إلى شيء آخر هي بشأنه أعلم . . . نحو أن تنقلها من العقل إلى الإحساس ، وعما يعلم بالفكر إلى ما يعلم بالاضطرار والطبع ؛ لأن العلم المستفاد من طرق الحواس ، أو المركوز فيها من جهة الطبع ، وعلى حدّ الضرورة يفضل المستفاد من طرق النظر والفكر في القوة والإستحكام ؛ فلهذا يحصل بهذا العلم هذا الأنس ؛ أعني الأنس من جهة الاستحكام والقوة»[6]. وقد يقع التمثيل في صدر القول أو عقبه « فإذا وقع التمثيل في صدر القول بعث المعنى إلى النفس بوضوح وجلاء مؤيد بالبرهان ليقنع السامع ، وإذا أتى بعد إستيفاء المعاني كان إما دليلاً على إمكانها مثل :

وما أنا منهم بالعيش فيهم ولكن معدن الذهب الرَّغام

---

(4) أسرار البلاغة لعبد القاهر الجرجاني ـ تصحيح وتعليق السيد محمد رشيد رضا بيروت ـ دار المعرفة 1978ص 77.

(5) المصدر السابق ص 92 ـ ص 96.

(6)المصدر السابق ص 102.

وإما تأييداً للمعنى الثابت مثل :

ترجو النجاة ولم تسلك مسالكها   إن السفينة لا تجري على اليبس »[7]

وصنف ابن أبي الإصبع المصري (ت654 هـ) كتاباً سماه (درر الأمثال) وصفه في كتابه (بديع القرآن) بأنه استقصى فيه جميع أمثال الكتاب العزيز من السور على ترتيبها ، وأتبعها أمثال الدواوين الستة في السّنة ثم أمثال الأشعار المشهورة والمختارة[8] . وهذا فرط عناية ومزيد رعاية لهذا الفن ، وغيره كثر في بابه .

وقد وردت الأمثال القرآنية في الذروة من جهة التمثيل وتنوع المعاني التي يتصل بعضها بالعقيدة ، وبعضها بأحوال الناس في دينهم ودنياهم ؛ فللمؤمنين أمثالهم وهم في رحاب إيمانهم ، وللكافرين أمثالهم وهم يخبطون في ضلالات كفرهم ، وكذا التناقض بين المعتقد والسلوك ، كما يتصل بعضها بحقيقة الحياة والكون .

وتلفتنا كثيراً تلك الصور الفنية المعجزة التي يعرضها المثل القرآني وهو يناقش أو يقنع أو يوضح أو ينذر ويتوعد أو يبشر ويعد ، تلك الصور التي لا تقف عند حد تقرير المعاني والأحكام بل تتعداه إلى التمثيل الرائع الذي يأخذ بالألباب ، فلا تملك النفوس إلا التسليم بالمقاصد العظمى المنشودة من سوق المثل .

ولسنا في هذا الصدد إلا مغترفين من فيض غير محدود، آخذين منه جانباً هو قطرة في بحره الذي لا يدرك ، منعمين النظر في التركيب الفني لصورة المثل القرآني ، وهو جانب معجز لا يُتمثل بصورته تلك إلا في القرآن الكريم الذي أنزله الله رحمة للعالمين ، ونوراً يهتدي به من قصد الحق غير مكابر أو معاند .

قال تعالى : ﴿ ولقد ضربنا للناس في هذا القرآن من كل مثل ﴾ (الروم58) .
وقال تعالى : ﴿ ولقد صَرَّفنا للناس في هذا القرآن من كل مثل فأبى أكثر الناس إلا كفوراً ﴾ (الإسراء 89) .

1 ـ وأول ما نلقاه في الأمثال القرآنية ما يتعلق بالتوحيد والقدرة الإلهية ، وهي آيات أساسها التمثيل بالمعهود للبشر في دنياهم ، والمألوف للناس في اجتماعهم

---

(7) جواهر البلاغة لأحمد الهاشمي . بيروت ـ دار إحياء التراث العربي ص 266 .
(8) انظر بديع القرآن لابن أبي الإصبع المصري ـ تحقيق دكتور حفني محمد شرف ، القاهرة ـ دار نهضة مصر ص 87 .

وتعـاملهم ، والأخذ بـالأسباب المقنعـة والبراهـين الملزمة لـذوي العقول والبصـائر الواعية .

قال تعالى : ﴿ وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهـو أهون عليـه ، وله المثـل الأعلى في السموات والأرض وهو العزيز الحكيم . ضرب لكم مثلاً من أنفسكم هل لكم من ما ملكت أيمانكم من شركاء في ما رزقناكم فأنتم فيه سواء تخافونهم كخيفتكم أنفسكم ، كذلك نفصل الآيات لقوم يعقلون ﴾ (الروم 27ـ 28) .

فالقضية تتناول التوحيد الذي هو أساس العقيدة وركيزتهـا ، والذي تتـأسس عليه شعب الإيمان المجتمعة في (لا إله إلا الله) . وقـد عرض المـولى سبحانـه هذه القضيـة في تمثيل هـو مما يجـري بين ظهـرانينا ؛ لتكـون أقرب إلى الفهم ، وأجـدر بالتسليم ، وأبعد عن المكـابرة ﴿ ضـرب لكم مثلاً من أنفسكم ﴾ ، فقـد سأل الله عباده المنكرين سؤالاً هو النفي الموجب للتوحيد ، هل تشركون عبيدكم في أملاككم وأرزاقكم كما تكون الشركة من أندادكم الأكفاء لكم ؟ فالعبد لا يُخشى طمعه في مال سيده ، ولا تجوز خشيته للاستحالة التي تفرضها عليه عبوديته ، وعلى هذا القياس لا يجوز للكافرين إشراك عباد الله مع ربهم وخالقهم في الملك ، وهذا ما يقتضيه مفهوم المخالفة في الاستفهام مما لا يجادل فيه الكافرون .

والتمثيل هنا واقع بين طرفين : المالك الحـر وعبده من جـانب ، والمولى عـزّ وجلّ وعباده من جانب آخر ، ولمـا كان رفض الجـانب الأول (المشبه بـه) من قبل الكافرين ممتنعاً ، كان الجـانب الثاني (المشبـه) مستوجبـاً لثبوت الحكم لـه بالتفـرد والوجدانية ثبوتاً عقلياً ﴿ كـذلك نفصـل الآيات لقـوم يعقلون ﴾ . وقد سبق هـذا التمثيل حكم تقريري ﴿ وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده ﴾ ثم جاء التمثيل بعد ذلك إثباتاً لقدرة الخالق ، ودليلاً على وحدانيته وتفرده ﴿وله المثـل الأعلى﴾ . وقـد سلك هذا التمثيل صورة من الإقناع بالمشاهدات ، والتدليل بالأعراف المألوفة الثابتة ، وهو طريق العليم الخبير بضعف النفوس ، وشرود صوابها ، واشتداد عنادها عندما تزلزل فيما ران على قلوبها موروثاً عن آبائها وأجدادها ، وفي ذلك يقول الله تعالى : ﴿ ولقد ضربنا للناس في هذا القرآن من كل مثل ، ولئن جئتهم بآية ليقولن الذين كفروا إن أنتم إلا مبـطلون . كـذلـك يـطبـع الله عـلى قلوب الـذين لا يعلمـون ﴾ (الـروم 58 , 59) .

فالآيات الربانية المعجزة كانشقاق القمر يقابلها الكافرون بالرفض على أنها سحر وباطل لخروجها عن الممكن البشري ، لذلك يؤكد المولى على أهمية التمثيل الذي يخاطب العقول ويصنعها . فإذا أوصد الكافرون قلوبهم دون الآيات المعجزة ، وغلقوا عقولهم دون الأمثال المقنعة فقد طبع الله على قلوبهم وأفقدهم رحمة هدايته .

وبذلك يكون التمثيل نعمة مهداة ، وشاهداً لا إرهاق فيه لإرادة الإنسان على الإيمان. فقد تكون بعض الآيات المعجزة محتاجة أحياناً إلى إيمان تستقر في كنفه مقبولة مطمئنة ، لكن الغارقين في خضم الحياة ومعامعها تفجؤهم تلك المعجزات الباهرة على غير تهيُّؤ منهم فيرتكبون ويتخبطون، وقد تجنح بهم نفوسهم الكليلة إلى الرفض وتلمس الأسباب المنبئة عن صدودهم وإعراضهم ، إلا من هدى الله وأضاء بصيرته للإيمان فأولئك هم الراشدون .

2ـ وكما يرد المثل للإقناع بالحجة والبرهان ، يساق كذلك لدحض مزاعم الكفار والمشركين وتسفيه أحلامهم ، بتمثيل هادىء التصوير للمعنويات حتى تبدو مجسمة للعيان . ومن ذلك قوله تعالى : ﴿ مثل الذين اتخذوا من دون الله أولياء كمثل العنكبوت اتخذت بيتاً ، وإن أوهن البيوت لبيت العنكبوت لو كانوا يعلمون ﴾ (العنكبوت [41]) .

فالعنكبوت يأوي إلى بيته الواهي الضعيف وقد أجهد نفسه في صنعه مقتنعاً بأنه يحميه ،مطمئناً إلى وقايته إياه من غوائل الطبيعة . وهو في حقيقته هش لا ثبات له ، ضعيف لا قوة تسانده ، وساكنه مخدوع بجدواه في حمايته ، وسرعان ما يدرك العنكبوت هذه الحقيقة عندما تدهم النوازل صغيرها أو كبيرها ، وحينئذٍ لا ينفعه إدراكه المتأخر بعد وقوع الواقعة . هذا في أمر العنكبوت وهو الأمر نفسه في شأن المشركين الذين يتخذون من دون الله أولياء ، يركنون إليهم متوهمين قدرتهم على حمايتهم ، وجلب النفع لهم ، ودفع الضر عنهم ، يخشونهم كخشية المؤمن ربه ، ويحلونهم في قلوبهم محل خالقهم كافرين بمن عداهم، حتى غدا هؤلاء الأولياء، قبلتهم ، وملاذهم ، ومحط آمالهم ورجائهم ، ومثلهم هذا كمثل العنكبوت في توهم وغفلة عما ركن إليه واطمأن ، ولا يفيق الكافرون على تفاهة معتقدهم إلا عندما يحيق بهم شركهم ، فيأخذهم الله أخذ عزيز مقتدر ، ويومها يدرك المشركون أن أولياءهم كانوا سراباً خدعوا به أنفسهم ، وملجأ ركنوا إليه وهو أتفه وأضعف من أن يقي نفسه عوادي الزمن. وفي ذلك يقول تعالى: ﴿ومن الناس من يتخذ من دون الله

أندادا يحبونهم كحب الله والذين آمنوا أشد حباً لله ، ولو يرى الذين ظلموا إذ يرون العذاب أن القوة لله جميعاً وأن الله شديد العذاب إذ تبرّأ الذين اتّبعوا من الذين اتّبعوا ورأوا العذاب وتقطعت بهم الأسباب وقال الذين اتّبعوا لو أن لنا كرّة فنتبرّأ منهم كما تبرّءوا منا . كذلك يُريهم الله أعمالهم حسرات عليهم وما هم بخارجين من النار﴾ . (البقرة 165، 166، 167) .

3 ـ ومع التوجه القرآني لتقرير التوحيد بالأمثال ، ينهي المولى عزّ وجلّ عباده عن ضرب الأمثال له ؛ لتنزه سبحانه عن كل ما يتصوره الناس في ذاته ، فهو يعلم ما يليق بجلاله ، ويمثل له بما يقدر الناس على تمثله وفق طاقتهم . وهم لا يعلمون من أمره إلا الآثار الدالة عليه ، وفي ذلك يقول سبحانه : ﴿ فلا تضربوا لله الأمثال إن الله يعلم وأنتم لا تعلمون ﴾ (النحل 74) .

ومن التمثيل القرآني ما جاء على هيئة صورة فسيحة الأرجاء ، رحبة العناصر ، متأنية في رسم دقائقها ، مكتملة التركيب بتناسق وتناسب أجزائها ، وذلك ما يكون غالباً في أمور العقيدة وما يتفرع عنها . في مثل قوله تعالى :

﴿ الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح ، المصباح في زجاجة ، الزجاجة كأنها كوكب دُريّ يُوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار، نور على نور، يهدي الله لنوره من يشاء، ويضرب الله الأمثال للناس والله بكل شيء عليم﴾ (النور 35) .

وللمفسرين اجتهادات في تأويل المعنى ورده عن ظاهر اللفظ ، مما حدا بالقاضي أبي بكر بن العربي إلى القول : « وهذا كله عدول عن الظاهر ، وليس يمتنع في التمثيل أن يتوسع المرء فيه »[9]. وأيا، كانت هذه الاجتهادات فالصورة في مجملها تجسيم وتقريب لأمرين : أولهما عظمة الخالق في خلقه ، وثانيهما أثر الإيمان في قلوب المؤمنين . وقد جرى الأمران في الآية الكريمة على التمثيل المركب الذي يوضح انتقال النور الإلهي إلى القلوب المؤمنة ، وقوة هذا النور في أثره وعدم مماثلته . وهنا نجد التجانس الرائع بين وحدانية الخالق ووحدانية الأثر ؛ فالكوكب الدريّ يوقد من شجرة مباركة زيتونة (لا شرقية ولا غربية) وهذا ما لا مثيل له ولا شبيه، ثم يكاد

(9) الجامع لأحكام القرآن لأبي عبد الله محمد بن احمد القرطبي بيروت ـ دار احياء التراث العربي 1965 ـ 263/12 .

زيتها يضيء ﴿ولو لم تمسسه نار﴾ وهذا أيضاً من التفرد الذي لا يدرك ؛ لأن منبعه ومصدره هو الفيض الإلهي ، وما التمثيل إلا لبيان وتوضيح ذلك النور الذي لا يدرك ﴿الله نور السموات والأرض﴾ إلا بالنظائر والأشباه والأشكال على قدر التصور البشري مما هو بين أيدينا ؛ تقريباً للمعاني لا إدراكاً لحقيقتها وكنهها كما أوجدها الله .
ثم يختم التمثيل بنتيجة موجزة ﴿نور على نور﴾ أي إنه نور القرآن وقد ملأ القلوب بالإيمان وعمرها بالتوحيد جاء بعد الدلائل والإعلام قبل نزوله فازداد المؤمنون نوراً على نور ، وهداية على هداية ، وذلك مالا يناله إلا من أراد الله هداه[10] . وهكذا يقرّب الله المعاني الإلهية إلى الأفهام بالتمثيل والتصوير حتى لا تضل بجهلها وضيق عطنها فيما لا تدركه من الأمور العلوية ﴿ ويضرب الله الأمثال للناس والله بكل شيء عليم﴾ .

4 ـ ومن التمثيل القرآني ما جاء لوصف أحوال الكافرين ، وعاقبة تقلبهم في كفرهم وعنادهم . فيصف أعمالهم في الدنيا وعدم جدواها بقوله تعالى :

﴿ مثل الذين كفروا بربهم أعمالهم كرماد اشتدت به الريح في يوم عاصف لا يقدرون مما كسبوا على شيء ، ذلك هو الضلال البعيد﴾ (إبراهيم 18) .

فأعمال الكافرين مهما علت قيمتها وعظمت درجة نفعها ، فلا جدوى ترجى منها ، ولا نفع يعود على أصحابها . وقد مثلتها الآية الكريمة بالرماد المتخلف عن النار وقد عصفت به الريح ، مشاكلة للعمل في قلة نفعه بعد سعي مجهد من صاحبه في الحياة الدنيا ، ثم هو ضائع لا عائد له ، ولا ثمرة تجنى منه ﴿ لا يقدرون مما كسبوا على شيء ﴾ لقيامه على كفر يحرم صاحبه من ثماره ﴿ ذلك هو الضلال البعيد ﴾ .
وإذا كان التمثيل السابق قد اتخذ من الرماد في مهب الريح العاصف مشبهاً به لبيان ما تؤول إليه أعمال الكافرين ، فقد اتخذت كثير من الآيات مظاهر الطبيعة ومشاهدها أمثلة وشواهد للتدليل على فساد حال الكافرين وسوء مآلهم وذلك لافتتانهم بالطبيعة ، واستغراقهم في متعها ، وكأن الله سبحانه أراد أن يقرع نفوسهم الضالة الهائمة بما ملك عليهم حواسهم حتى عميت أبصارهم وبصائرهم عما سواها . فتكون الحجة ألزم وأقنع ، والزجر أوقع وأوجع . مثال ذلك قوله تعالى :

﴿ مثل ما ينفقون في هذه الحياة الدنيا كمثل ريح فيها صِرٌ أصابت حرث قوم

(10) انظر المصدر السابق 264/12 .

ظلموا أنفسهم فأهلكتـه ، وما ظلمهم الله ولكن أنفسهم يـظلمون ﴾ (آل عمـران 117) . فالكافرون في إنفاقهم وسعيهم في هـذه الدنيـا راجين ثـواب أعمالهم كمن استنبت الأرض حتى أرته خيرها ، فلما استوى على عوده وآن حصاده عـلى عين من هذا الكافر ، عصفت به ريح باردة فدمرته ، وأذهبت أماني صاحبه .

ثم تُزيل الآية بما يوقظ الغافلين ، ويمنعهم من تبرئة أنفسهم من الهلاك المحيط بهم وبأعمالهم ﴿ وما ظلمهم الله ولكن أنفسهم يظلمون ﴾ وبهذا يُرد الكافرون إلى الحقيقة الغائبة عنهم ، وتُعلق في وجوههم المعاذير . ومن ذلك أيضاً قوله تعالى :

﴿ أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتديـن مثلهم كمثل الذي استوقد ناراً فلما أضاءت ما حولـه ذهب الله بنورهم وتـركهم في ظلمات لا يبصرون ﴾ (البقرة 17) .

فإن مثل هؤلاء الكافرين كمثل الذي استضاء بنار أضاءت له ما حوله ، فلما تأنس بها أطفئت فأظلمت الدنيا من حوله وصار كالأعمى يتخبط على غـير هدى . ويرد التمثيل للتوبيخ والسخرية عندما يشبه الكافر بالحيوان في نقصه وانحطاط رتبته كما في قوله تعالى : ﴿ ومثل الذين كفـروا كمثلِ الـذي ينعِقُ بما لا يسمـع إلا دعاء ونداء ، صم بكم عمي فهم لا يعقلون ﴾ (البقرة 171) .

فالكافر كالبهيمة تنادي فلا تميز ولا تعقل ، ولا تسمع إلا مالا تستوعبه لعجز حواسها ، أما هؤلاء فصوت الإيمان يدعـوهم إلى الهدى ، والـرسول يتـوجه إليهم بالآيات الناصعة لكنهم يُنزلون أنفسهم منزلة الحيوان فلا يميزون من هذا كله شيئاً ، بل يؤثرون الضلالة والغواية بصـدودهم عن الحق المبين . وفي هـذا التمثيل ازدراء وتحقير للكافر وقد عطل ما منحـه الله من حواس هي عـدته التي تهذيـه نحـو الخير ﴿ صم بكم عمي فهم لا يعقلون ﴾ . كما يمثل اليهود في تنكرهم لكتابهم وإعراضهم عن اتباعه بالحمار يحمل أسفاراً لا يدري من أمرها شيئاً لحيوانيته العاجزة . وهـذا شأن من تجاهل معارفه حيث لا فضل له إلا ما يكون للحمار وهو يسعى بالأحمال دون تمييز شيء منها . وفي ذلك يقول سبحانه : ﴿ مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفاراً بئس مثل القوم الذين كذبوا بآيات الله والله لا يهدي القوم الظالمين ﴾ (الجمعة 5) .

وبذلك يكون التمثيل في أمر الكافرين مبيناً لضلالهم ، ومصوراً لأحـوالهم ،

ومبدداً لأوهامهم وموبخاً لهم على تماديهم في جهالتهم ﴿ وكلا ضربنا له الأمثال وكلا تبَّرنا تتبيراً﴾ (الفرقان 39) .

5ـ أما المؤمنون فقد ورد التمثيل لهم على وفق إيمانهم ، بما يتفق وإجتماعاتهم على التوحيد . قال تعالى : ﴿ محمد رسول الله والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعاً سجداً يبتغون فضلا من الله ورضواناً ، سيماهم في وجوههم من أثر السجود ، ذلك مثلهم في التوراة ومثلهم في الإنجيل كزرع أخرج شَطْأه فآزره فاستغلظ فاستوى على سوقه ، يعجب الزُّراع ليغيظ بهم الكفار ، وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات منهم مغفرة وأجراً عظيماً ﴾ (الفتح 29) .

وقد مهدت الآية للتمثيل بذكر المعنى الممثل له ليأتي التمثيل عقبه موضحاً ومبيناً لجوانبه بوضع ألفاظ تدل على معنى آخر وذلك المعنى وتلك الألفاظ مثال للمعنى الذي قصدت الآية الإشارة إليه، والعبارة عنه(11)، فوصفت الآية المؤمنين بالتجمع حول رسولهم في رحاب ربهم ، راكعين ساجدين ، أعزة طائعين يبتغون فضلاً من ربهم وهذا التجمع يعنف على الكفار ، ويشتد في مواجهتهم ، في حين تسري الرحمة بين أفراده ، فهم رحماء أشداء ، وبنيان يشد بعضه بعضاً .

ثم مثلت الآية بعد ذلك الرسول الكريم بالزرع والمؤمنين بفراخ الزرع (شَطْأه) كانوا قليلين مستضعفين ثم ازداد عددهم ، وقويت شوكتهم ، فقوي الرسول بهم وقد آزروه ، وعظم أمر الدعوة وعلت راياتها ، والكافرون في غيظ شديد . وكذا الزرع يبدو بعد البذر ضعفاً ، ثم يقوى حالاً بعد حال حتى يغلظ نباته ، وتكثر أفراخه من حوله ، رقيقة في مبدئها ، غليظة يافعة عند استوائها على سوقها .

وإن وضوح التماثل المعنوي بين طرفي التمثيل أو بالأحرى الإنسجام النفسي بين أطراف الصورة ، لشديد الإحكام ؛ فالرسول والمؤمنون زرع وأشطاء ، وغرس ونماء ، وتلاحم يربو من داخله حتى يظهر على الدنيا وقد تواصلت العروق ، وتدفقت فيها قوة الحياة . وكما بُدئت الآية بالمؤمنين في شدتهم على الكفار وتراحمهم فيما

---

(11) انظر قانون البلاغة في نقد النثر والشعر لأبي طاهر محمد بن حيدر البغدادي تحقيق دكتور محسن غياض عجيل - بيروت - مؤسسة الرسالة 1981 ص 49 .

بينهم ، ختمت بالمقابل الإلهي المتمثل في إغاظته الكافرين ، ومغفرته وعظيم أجره للمؤمنين .

وهذا من قبيل الإحكام بين طرفي التمثيل ، والتوازن الأمثل المعجز في التمثيل القرآني .

6ـ وكما ورد التمثيل لإنفاق الكفار ومصيره ، ورد أيضاً لإنفاق المؤمنين في مثل قوله تعالى : ﴿ مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبة انبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة والله يضاعف لمن يشاء والله واسع عليم ﴾ (البقرة 261) .

ولما كان إنفاق الكفار كزرع أصابته ريح باردة أهلكته جزاء تأسيسهم عملهم على الكفر ، فإن إنفاق المؤمنين كبذرة مباركة تفيض على صاحبها أضعاف ما أنفق مرضاة لربه . ولما عمدت الآيات إلى التصوير كان ذلك منصباً على الزرع والإنبات ، فزرع الكفار طال وآن حصاده ، ثم حصده الكفر فتركه هشيماً تذروه الرياح ، فالخيبة بعد التعب ، والحسرة بعد الأمل . أما زرع المؤمنين فقد باركه الله ورعاه بذرة في جوف الأرض حتى نمت سامقه ذات أفنان تؤ تى أكلها خيراً مضاعفاً .

وكما ورد التمثيل القرآني مباركاً إنفاق المؤمنين، حرص كذلك على نقائه من شوائب الضعف البشري المتمثل في التباهي والتفاخر والمن والأذى وذلك في مثلين متضادين متكاملين. قال تعالى: ﴿ياأيها الذين آمنوا لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى كالذي ينفق ماله رئاء الناس ولا يؤمن بالله واليوم الآخر فمثله كمثل صفوان عليه تراب فأصابه وابل فتركه صلدا لا يقدرون على شيء مما كسبوا والله لا يهدي القوم الكافرين ومثل الذين ينفقون أموالهم ابتغاء مرضات الله وتثبيتاً من أنفسهم كمثل جنة بربوة أصابها وابل فآتت أكلها ضعفين فإن لم يصبها وابل فطل والله بما تعملون بصير﴾ (البقرة 264 ، 265) .

فالتمثيل في الآية الأولى بين المؤمن الذي يمُنّ على الفقراء ويؤذيهم ، والصخرة المتربة ، وهنا يظهر وجه التماثل بينهما واضحاً جلياً ، ذلك بأن هذا المؤمن الممتنّ صخري الإحساس لم يتغلغل الإيمان في أعماقه ليكبح شهواتها الدنيوية الجامحة من تفاخر ومّن وأذى ، ولم يخفت صراخ الدنيا وصخبها في داخله ليتحرك نحو البذل والسخاء الخفي مرضاة لرازقه ، بل إنه يفعل الخير إعلاناً عن مفاخره ، ليسير ذكره

بين الناس ، فهو كالصخرة الملساء المتربة يخدعنا ظاهرها المترب بخصوبتها ، فإذا امتحنت بالمطر تكشفت عن تحجر وجدب ، كهذا المؤمن الذي امتحن بالصدقة فسرعان ما انقشعت عنه تلك الغلالة الرقيقة التي كسته مظهراً من مظاهر الإيمان لا تجدي عليه نفعاً ، وكما قالوا « المِنّة تهدم الصنيعة » . أما الآية الثانية فالتمثيل فيها مضاد للأول حيث المؤمنون المنفقون ابتغاء رضي الله ، رطبة نفوسهم ، رقيقة مشاعرهم ، عاكفة قلوبهم على حب الله واستدامة ذكره والتقرب منه ، راغبة نفوسهم عن الدنيا ومتاعها ، مقبلة على الأخرى ونعيمها ، إن أعْطوا كثيراً أو قليلاً زادهم الله من فضله أضعاف ما بذلوا ، فهؤلاء كالربوة في خصوبة أعماقها ، وثراء نضحها ، وسماحة عطائها . إن أصابها وابل ضاعفت النتاج ، وإن بللها قطر الندى لم تبخل بعطاء ، فهي مباركة في كل حال .

7 ـ وتتناول الأمثال القرآنية حقيقة الحياة الدنيا تناولاً تصويرياً متنوعاً يظهر تفاهتها وزوالها ، وغباء العاضين عليها بالنواجذ .

قال تعالى : ﴿ اعلموا أنما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر في الأموال والأولاد كمثل غيث أعجب الكفار نباته ثم يهيج فتراه مصفراً ثم يكون حطاماً وفي الآخرة عذاب شديد ومغفرة من الله ورضوانه وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور ﴾ (الحديد 20) .

فقد مثلت الآية الحياة الدنيا بما تتسم به من لعب ولهو وزينة وتفاخر وتكاثر وكذا امتلاء النفس عجباً بمظاهرها الخادعة ، مثلتها بنبات أصابه غيث فهاج عوده وما لبث أن ذوى مصفراً ثم يبس وصار حطاماً ، والصفة الجامعة في المثل القرآني هي الاغترار بالمظهر العارض ، والغفلة عن الجوهر والحقيقة .

ويؤكد التمثيل القرآني المعنى السابق في صورة أخرى يتجلى فيها ضعف النفوس أمام مباهج الحياة ، وتوهم الناس أنهم صانعوها ومالكوها وأصحاب القدرة عليها .

يقول تبارك وتعالى : ﴿ إنما مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء فاختلط به نبات الأرض مما يأكل الناس والأنعام حتى إذا أخذت الأرض زخرفها وازينت وظن أهلها أنهم قادرون عليها أتاها أمرنا ليلاً أو نهاراً فجعلناها حصيداً كأن لم تَغْن

بالأمس ، كذلك نفصل الآيات لقوم يتفكرون ﴾ (يونس 24). وتتجلى عظمة التمثيل في التأكيد على معنى القدرة الإلهية المسيطرة على الحياة وجوداً وعدماً ، وتبديد توهم الناس أنهم قادرون عليها غافلين عن أن الخالق هو صاحب الأمر فيها بموجب ربوبيته . والحياة في حقيقتها نماء مصنوع بقدرة الله ، بيده أمرها وزينتها وزخرفها إلا أن الجاهلين يتوهمون قدرتهم عليها لغفلتهم ولا يستفيقون إلا على أمر خالقها لها بالزوال وهي بين أيديهم نضرة . وبذا يكون التركيب في المثل معينا على استيعاب كثير من المعاني من خلال امتداد الصورة وتشعب أركانها .

وفي المعنى نفسه يقول سبحانه : ﴿ واضرب لهم مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء فاختلط به نبات الأرض فأصبح هشيماً تذروه الرياح وكان الله على كل شيء مقتدراً﴾ (الكهف[45]). وإن التأكيد الأعظم في الأمثال الموضحة لحقيقة الحياة ينصب على زوالها وفنائها بعد نضرتها حتى لا تتسرب مباهجها إلى النفوس فتملكها ، وتفتتن بها القلوب فتتلاشى في زخرفها ، وتذهل عن الحقيقة الكبرى الماثلة في قوله تعالى : ﴿ ولله ملك السموٰات والأرض وما بينهما وإليه المصير ﴾ (المائدة 18) .

8 - وتتناول الأمثال الخير والشر والحق والباطل ، فتصور هذا كله بما ينفر من الشر والباطل ، ويرغب في الخير والحق ، وتتأنى الأمثال في التمثيل والتصوير ، وتفسح للمعاني في أجزاء الصورة وأركانها حتى تستقر المضامين مطمئنة في القلوب .

قال تعالى : ﴿ ألم تر كيف ضرب الله مثلاً كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء تؤتي أكلها كل حين بإذن ربها ، ويضرب الله الأمثال للناس لعلهم يتذكرون ومثل كلمة خبيثة كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الأرض ما لها من قرار ﴾ (إبراهيم 24 ، 25 ، 26). فقد صورت الآيتان الأولى والثانية الكلمة الطيبة في ثباتها وقوتها وعظيم أثرها وكذا إقبال الناس عليها وحبهم لها كشجرة طيبة أو كنخلة نرعاها فتجود بثمرها ، والكلمة في خلودها وقوتها كأصل النخلة الثابت في أعماق تربتها ، وهي كذلك في ظهورها على الباطل واستعلائها على الخفاء والأستتار كفروع شجرة سامقة فروعها في عنان السماء ، وهي في أثرها الطيب في النفوس ، المتجدد الدائم عبر العصور والأزمان كثمار شجرة تمنح روادها من ثمرها في كل حين بلا اقناع ولا انقطاع .

أما الآية الثالثة فقد مثلت الكلمة الخبيثة كشجرة خبيثة منفرة لا ثبات لها يخلدها ، ولا قرار يعصمها من الاجتثاث والزوال .

فالتمثيل في الآية متنوع الصور ، وكل صورة هي حالة مفردة من أحوال المعنى المقصود توضيحه ، كالثبات ، والخلود ، وتجدد الأثر ، وشدة الإقبال وعدم النفور ، ثم تتصل هذه الصور وتلتحم لتكوّن في النفوس صورة كبيرة ومعنى شامخاً ، كاللوحة الفنية تتنوع مشاهدها ولا تكتمل إلا بمجموعها .

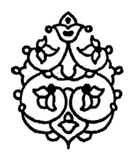
كما تصور الأمثال الحق نافعاً راسخاً ، والباطل سراباً خادعاً في تمثيل دقيق غاية الدقة ، وتصوير رائع من مشاهد الحياة التي لا تنكر إلا من مكابر أو جاحد .

يقول عزّ وجلّ : ﴿ أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها فاحتمل السيل زبداً رابياً ومما يوقدون عليه في النار ابتغاء حلية أو متاع زبد مثله ، كذلك يضرب الله الحق والباطل ، فأما الزَّبد فيذهب جُفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض ، كذلك يضرب الله الأمثال ﴾ (الرعد17) .

فهذا التمثيل يوضح كيف يجتمع الحق والباطل ولا يمتزجان بل يتميز كل منهما عن الآخر ليأخذ طريقاً يناسبه يعلن فيه عن حقيقته . فالباطل كالزّبد الذي يعلو السيل هائجاً مخادعاً ، لكنه لا يستقر في أرض ، ولا ينتفع به زرع ، بل هو رغوة فارغة زائلة . والحق كالماء وجواهر المعادلة تستقر في الأعماق مثرية مخصبة لا تتلاشى كالفقاقيع المنتفخة . فالباطل لا نفع فيه وإن علا وظهر ، والحق وفير النفع وإن استتر .

وبذلك تكمن عظمة التمثيل في المثل القرآني في أن وراء المعاني الظاهرة كثيراً من المعاني التي يستدل عليها بالتأمل والتدبر ، وإدراك التلاحم بين أجزاء التمثيل ، وما يفيض به من صور ودلالات ثرية ، نابعة من توازن الألفاظ ، ودقة نظمها ، وإحكام توزيعها ، والعلاقات المعنوية الناشئة بين أطراف التمثيل . وهذا ما أطلق عليه الإمام عبد القاهر الجرجاني : المعنى ومعنى المعنى حيث يقول : « تعني بالمعنى المفهوم من ظاهر اللفظ والذي تصل إليه بغير واسطة ، وبمعنى المعنى أن تعقل من اللفظ معنى ثم يفضي بك ذلك المعنى إلى معنى آخر . . . وجملة الأمر أن صور المعاني

لا تتغير بنقلها من لفظ إلى لفظ حتى يكون هناك اتساع ومجاز ، وحتى لا يراد من الألفاظ ظواهر ما وضعت له في اللغة ، ولكن يشار بمعانيها إلى معان أخر»[21] .



(21) دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني ـ تحقيق دكتور محمد رضوان الداية ، دكتور فايز الداية ـ بيروت ، دار قتيبة 1983 ص 185 .

كتب التفسير :

أ ـ تفسير ابن كثير .

ب ـ تفسير الطبري .

جـ ـ كتاب التسهيل لعلوم التنزيل ـ لمحمد أحمد بن جَزيّ الكلبي .

د ـ تفسير القرطبي .

إيحاء اللفظ بالمعنى

دراسة في فقه اللغة

الأستاذ
محمد هلال المزوغي

تمهيد في معنى الدلالة :

كانت اللغة العربية وستبقى ميداناً واسعاً وخصيباً لدراسات وبحوث المتخصصين في أسرار حروفها وألفاظها وتراكيبها المختلفة وفي معانيها ومدلولاتها الكامنة في تلك الألفاظ والتراكيب ، وهي أي اللغة على وفرة المعاجم في ألفاظها واشتقاقاتها ، وتنوع المؤلفات في نحوها وصرفها وآدابها لا تزال جوانب كثيرة منها تحتاج إلى البحث الجاد والدراسة العلمية الموثقة ، وأحد تلك الجوانب ما أطلق عليه فقهاء اللغة : « الصلة بين اللفظ والمدلول » ، ويقصدون به ذلك الإيحاء أو الصورة

الذهنية التي تصحب اللفظ عند النطق به أو تسبق إلى الذهن حال التفكير في ذلك اللفظ . فنحن نسمع الصوت المتصل والحركة المزعجة أحياناً حين ننطق بلفظة (أَزيز) وما تصرف منها ، أو تناهت إلى أسماعنا من أي طريق آخر ، فالأزيز : صوت الرعد ، وهو صوت غليان القدر ، وهو صوت الريح ، إلخ . . .

ولعل دلالته على الحركة العنيفة هو سر اختياره في القرآن الكريم في قوله تعالى : ﴿ ألم تر أنا أرسلنا الشياطين على الكافرين تؤُزُّهم أزّاً ﴾[1] أي تزعجهم إزعاجاً ، وهو أقوى من (الهزّ)[2] لقوة الهمزة على الهاء ، كما نسمع الصوت أو نكاد نسمعه في الألفاظ الآتية :

أولاً ـ مصدر الفعيل ، مثل : الوجيف ، وهو حركة القلب[3] ، يؤيد ذلك قوله تعالى : ﴿ قلوب يومئذ واجفة ﴾[4] والرجيف : وهو حركة الأرض ، والصهيل : وهو صوت الفرس ، والهديل : وهو للحمام ، والهدير : للجمل ، والزئير : للأسد ، والحسيس : صوت النار ، والحفيف : للشجر ، والخرير : للماء[5] . .

ثانياً ـ مصدر الفعلان الدال على الحركة والتقلب والاضطراب ، مثل : الطيران ، والرجفان : وهو حركة الأرض ، والوثبان ، والقفزان : من الوثب والقفز ، والغليان ، وغير ذلك كثير . .

وثالثاً ـ مصدر الفعال ، مثل : الصراخ ، والعواء ، والبغام ، والرغاء ، وهما للإبل ، والضباح : صوت الثعلب ، والثغاء : صوت الغنم ، والخوار : للبقر[6] . .

رابعاً ـ مصدر الفعللة ، مثل : الزلزلة ، والقلقلة ، والصلصلة ، والدحرجة ، فلا يكاد المرء ينطق بهذه الألفاظ وما تصرف منها إلاّ ويلحظ معنى

---

(1) سورة مريم : الآية 84 .
(2) مفردات القرآن للراغب الأصفهاني ط 1961 ص 16 .
(3) اللسان ، مادة : وجف .
(4) سورة النازعات : الآية 8 .
(5) فقه اللغة للثعالبي : ط . الدار العربية للكتاب 1981 ص 209 ص 213 .
(٦) المصدر السابق : ص 209 .

الصوت والحركة والاضطراب، دون أدنى تأمل ، مما يؤكد الصلة الواضحة بين هذه الألفاظ ومعانيها . . وهي ظاهرة لغوية هامة تضاف إلى مآثر العربية الكثيرة ، وتؤكد إن صحت كلياً أو جزئياً قدرة اللغة على نقل الأحاسيس والمشاعر الانسانية عن طريق الألفاظ الحية ، أو تقريبها إلى الحس والمشاهدة على الأقل . .

ونشأت تلك الظاهرة على الأرجح في العصر الأول لتدوين اللغة ، وجمعت قواعدها على أيدي العلماء العرب ، أمثال الخليل بن أحمد ، وسيبويه ، وابن دريد ، وابن جني وغيرهم ، مستعينين في الاهتداء إلى تلك الصلة بين اللفظ ومعناه بعوامل شتّى أبرزها :

1 ـ القرآن الكريم الذي حفل بالألفاظ الرائعة ، الموحية بمعانيها السامية تمام الإيحاء ، والتي صورت مواقف الغيب في الحياة الآخرة من بعث ، وحشر وحساب ، وجنة ونار ، أصدق تصوير . .

2 ـ الحس اللغوي الدقيق القادر على فهم مشكلات الألفاظ وخفايا المعاني . .

3 ـ البيئة العربية الخالصة ، الناطق أهلها بالفصحى في شئون حياتهم كافةً دون تكلف أو عناء . .

4 ـ الإحاطة بألفاظ اللغة وحفظ أساليبها شعراً ونثراً . .

وضوح الدلالة في المصادر والأسماء :

ظهر بالتأمل من خلال ما سبق من الأمثلة في تعريف الدلالة ، أن المصادر الحسية أدل على معانيها من سواها ، وإن كنا لا ننكرها في سائر المشتقات الأخرى ، خاصة في تلك الأسماء ذات المدلولات المحددة غالباً . . من ذلك مصدر (الفعلان) المشار إليه سابقاً ، والمفيد لمعنى الحركة والتقلب كاللمعان والغليان . . على أن هذا (الفعلان) لا يفيد معنى الحركة والتقلب في كل أحواله ، ذلك لأننا لا نلحظ هذا المعنى في لفظة (الحيوان) مصدراً من الحياة[7] ، وبه فسر قوله تعالى : ﴿ وإن الدار الآخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون ﴾[8] .

---

(7) المصباح المنير : مادتا حيو ، موت ومفردات الراغب: ط 1961 ، سورة العنكبوت : الآية 64 .
(8) سورة العنكبوت الآية 64 .

وقد ظهر لي بعد الدراسة المبنية على التأمل والملاحظة أن المصادر سالفة الذكر إذا عدل بها من المصدرية إلى الإسمية تلاشت الصلة بينها وبين معانيها الموضوعة لها أصلاً ، من ذلك (الفعلان) اسماً ، كاللهبان : الاسم من الالتهاب ، والصخدان : شدة الحر ، وفرس صلتان : النشيط ، والشبهان نوع من الشجر ، وغطفان ، قبيلة من قيس[9] ، وبردان : اسم موضع : والعلجان : شجر ، ورمضان : اسم للشهر ، وأسماء أخرى جاءت على هذا الوزن . .

ومثل الفعلان أيضاً الفعيل المفيد لمعنى الصوت غالباً إذا كان مصدراً كما أشرنا فيما سبق إلى : الهديل والصهيل ، وتضعف هذه الدلالة فيه أو تنقطع تماماً إذا سمي به مثل : النبي[10] ، السخيّ ، القصيّ ، عديّ ، البهيّ ، الجلي ، القوي ، العلي ، الحبيّ : ومعناه السحاب ، الحجيّ : أي خليق ، الفريّ : الأمر العظيم ، المطي : الرواحل . .

ويظهر أن (الفعيل) اسماً شائع في المعتل كما يبدو في الأمثلة المذكورة ، وكما قيل في (الفعلان والفعيل) اسمين فإن (الفعال) إذا سمي به أيضاً كان كذلك ، فلا نسمع فيه أثراً للصوت الموضوع له في الأصل ، مثل : ماء أجاج : ملح ، أوار : شدة الحر ، زؤان : الطعام ، صداء : حي من اليمن ، الجفاء : ما رمى به الوادي ، العجاب :الذي تجاوز حدّ العجب[11] ، التراث ، الجناح : الإثم ، صهاب : إسم موضع وكذلك القول في مصدر (الفعللة) إذا سمي به كالثعلبة ، والقحطبة ، والعرفجة من أسماء الرجال ، والحنجرة : الحلقوم ، والسندرة : ضرب من الشجر[12] . . وأمثلة أخرى كثيرة على هذا الوزن . .

وتظهر الصلة بين اللفظ ومعناه كذلك في الأسماء ذات الدلالات المحددة ، مثل : جمل ، فرس ، بقرة ، قلم ، حائط ، جبل ، بحر ، نهر ، في حين أنها تضعف في الأسماء غير محددة الدلالة ، كالحيوان إسماً ، إذ لا يقفز إلى الذهن أي مدلول محدد لهذا اللفظ إلاّ تصوراً إجمالياً للذوات الأعجمية غير العاقلة . . واعتقد أن اللفظ الأصلي الموضوع للمعنى المحدد أقوى دلالة على مفهومه مما يرادفه من

---

(9) ديوان الأدب للفارابي (تحقيق أحمد مختار عمر) ط 1974 ص20 ج 2 .

(10) المصدر السابق : ج4ص 51 .

(11) اللسان ، مادة : عجب .

(12) ديوان الأدب للفارابي ج 2 ص 31 .

الألفاظ الأخرى ، وربما كان ذلك راجعاً إلى تداوله على ألسنة الناس وشيوعه في عرفهم ، فالعسل مثلاً أدل على معناه من الضرب المرادف له ، واللبن الحامض : أوضح في الدلالة على معناه من الصرب المرادف له ، والشحم : أقوى دلالة على معناه من الترب المرادف له ، وعمود البيت : أوضح في الدلالة على معناه من الصقب المرادف له ، والدلو : أدل على معناه من الغرب المرادف له . . كذلك القول في المشترك وهو اللفظ الواحد ذو المعاني المتعددة ، فإن المعنى الأصلي للفظ أسبق إلى الذهن عند الإطلاق من سائر المعاني الأخرى، فالعين للباصرة أسبق في الدلالة على معناها في عين الماء ، وعين الشمس ، والذهب ، وغير ذلك . .

ولعل الألفاظ الدالة على الألوان في صلتها بمعانيها هي مثل المصادر والأسماء فإن الأخضر والأحمر والأبيض ، سرعان ما تتراءى لنا مدلولاتها حين تجري على ألسنتنا ألفاظها أو نفكر في النطق بها ، كما أن الأشكال بوجه عام توحي لنا بمعانيها العامة ، فلفظ صغير مثلاً يوصي لنا بمفهومه وهو ما نتصوره من صغر الحجم ، كذلك ألفاظ الكبير والضخم والعظيم كلها توحي لنا بمعانيها ومدلولاتها المطابقة لألفاظها ، وذلك هو سرّ الصلة بين اللفظ والمدلول . .

مواضع الدلالة عند اللغويين العرب :

أشرت في بداية هذا البحث إلى أن للغويين القدامى الفضل في إدراك ما بين اللفظ ومعناه من صلة . . وفي طليعتهم الخليل بن أحمد صاحب كتاب العين وبحور الشعر ، وهو من علماء القرن الثاني الهجري ، الذي ينبىء النص المنسوب إليه أن الأفعال عنده مواضع للدلالة على معانيها وأوضح في الإيحاء بمدلولاتها من سواها ، حيث قال : « كأنهم (أي العرب) توهموا في صوت الجندب استطالة ومدّاً ، فقالوا : صرّ ، وتوهموا في صوت البازي تقطيعاً ، فقالوا : صرصر[13] » .

ولعل مصادر هذه الأفعال أقوى دلالة على معانيها من أفعالها ، فالصرير والصرصرة أدل على الصوت من فعليها لوقوع ياء المدّ بين الراء المكررة في المصدر الأول ، وتكرار حرفا الصاد والراء في المصدر الثاني ، وإن كان هذا النص وحده

---

(13) الخصائص لابن جني (تحقيق محمد علي النجار) ط . دار الكتاب العربي بيروت ج 2 ص 152

لاختصاره غير محيط بمذهب الخليل في هذه الظاهرة . .

وأما سيبويه تلميذ الخليل فظاهر كلامه أن المصادر بوجه عام أقوى في الدلالة على معانيها من سواها ، وخاصة مصدر (الفعلان والفعيل والفعال والفعللة) في حين أن مصدر (الفعل) في اعتقادي يساوي هو أيضاً تلك المصادر في الإيحاء بمعناه والدلالة عليه ، وذلك كالجري ، والقطع والضرب ، إذ توحي تلك المصادر بالحركة المتصلة والقوية أحياناً ، وأشد إيحاءً بالمعنى منها مصدر (الفعل) كالخبب : السير السريع[14] ، والصخب : الجلبة والصوت والصياح . .

وربما كان اهتمام سيبويه بالمصادر واعتبارها أقوى إيحاءً بمعانيها الأحداث كسائر البصريين راجعاً إلى مذهبه في أصلية المصدر وعدّ ما سواه فرعاً عنه ومشتقاً منه . . وهذا نص من كلامه :

« من المصادر التي جاءت على مثال واحد حين تقاربت المعاني قولك : النزوان والنقزان[15] والقفزان ، وإنما هذه الأشياء في زعزعة البدن واهتزازه » ومثله الغثيان لأنه تجيش نفسه ، ومثله الخطران واللمعان لأنها اضطراب وتحرك ، ومثل ذلك اللهبان والوهجان لأنها تحرك الحَرِّ فإنها بمنزلة الغليان . . ولعل هذا النص على اختصاره يقدّم لنا صورة واضحة لمذهب سيبويه في الصلة بين اللفظ والمدلول . . وكنت قد لاحظت وأنا أقرأ النص كاملاً شديد عنايته بهذه الظاهرة وحرصه على إثباتها والتماسها في المصادر السابقة باستعمال الملاحظة والتأمل ، كما لاحظت أنه قد أهمل الصلة بين بعض الأسماء ومعانيها ، خاصة تلك الأسماء ذات المفاهيم المحددة ، والتي توحي بمعانيها عند النطق بها أو التفكير فيها إيحاءً تاماً ، وذلك مثل ما أشرت إلى : جمل وفرس وبحر . . . الخ ، شأنها في ذلك شأن المصادر الحسية التي كانت موضع اهتمام سيبويه وهو يعرض لهذه الظاهرة اللغوية .

هذا ؛ ويعد عباد بن سليمان[16] الصيرمي أحد علماء اللغة في عصر المأمون أشد اللغويين السابقين واللاحقين فيما أعلم تمسكاً بالصلة بين اللفظ والمدلول ، حتى بلغ في ذلك حد الإسراف والمبالغة ، باعتماده على التوهم وتخيّل المناسبة بين كل لفظ

(14) المصباح المنير ـ تاج العروس : مادة ، خبب ، صخب .
(15) الانصاف في مسائل الخلاف ج 1 ص 235 لابن الانباري تحقيق محمد محيي الدين .
(16) المزهر للسيوطي ج 1 ص 16ص 46 ط . دار الفكر للنشر والتوزيع .

ومعناه ، فقال بالصلة الطبيعية بين اللفظ والمعنى ، إذا سئل عن لفظة (إذغاغ) فأجاب : « أجد فيه يبسا شديداً وأراه الحجر » .

ومما يؤكده الواقع المبني على التجربة والتأمل أن بين بعض الألفاظ ومعانيها من الصلة الوثيقة ما لا يمكن دفعه أو إنكاره ، في حين أن هناك ألفاظاً أخرى تبعد الصلة بينها وبين معانيها أو تنقطع تماماً ، وإلاّ فأي صلة محددة نلحظها في بعض الاسماء مثل : إبراهيم ، هاشم ، عطاء ، كرم ، إحسان ، فهم ، سعادة ، نعمة ، إلى غير ذلك مما لا يدخل تحت حصر .

وفي القرن الرابع الهجري ألف أبو الفتح عثمان بن جني كتابه المعروف بالخصائص الذي أفرد فيه جانباً للحديث عن الصلة بين بعض الألفاظ ومعانيها وذلك في ثلاثة أبواب :

1 ـ الاشتقاق الأكبر .

2 ـ تصاقب الألفاظ لتصاقب المعاني .

3 ـ إحساس الألفاظ أشباه المعاني .

وأرى أنه من المفيد أن نسجل هنا نصاً ملخصاً من الباب الأخير[17] ، لاتصاله بموضوع بحثنا اتصالاً وثيقاً حيث قال :

«وذلك أنك تجد المصادر الرباعية المضعفة تأتي للتكرير نحو : الزعزعة ، القلقلة ، الصلصلة ، القعقعة ، الصعصعة ، الجرجرة ، القرقرة ، ومن ذلك قولهم : خضم وقضم ، فالخضم لأكل الرطب ، والقضم للصلب اليابس ، فاختاروا الخاء لرخاوتها للرطب ، والقاف لصلابتها لليابس ، حَذْواً لمسموع الأصوات على محسوس الأحداث ، ومن ذلك قولهم : النضح للماء ونحوه ، والنضخ أقوى من النضح ، قال سبحانه : ﴿ فيهما عينان نضاختان ﴾[18] فجعلوا الحاء لرقتها للماء الضعيف ، والخاء لغلظها لما هو أقوى منه »[19] . .

---

(17) الخصائص لابن جني ج 2 ص 133 .

(18) سورة الرحمن : الآية 66 .

(19) الخصائص ج 2 ص 137 .

ومما لاحظته على آبن جني الأمور التالية :

1 ـ حماسه لهذه الظاهرة اللغوية حتى أنه نقل الاجماع عليها مكتفياً بذكر الخليل وسيبويه وأستاذه أبي علي الفارسي . .

2 ـ أنه قد لاحظ الصلة بين اللفظ والمعنى في الأفعال والمصادر ، في حين أن الخليل قد لاحظها في الأفعال وسيبويه لاحظها في المصادر .

3 ـ لإيمان ابن جني بهذه الظاهرة فإنه حشد للبرهنة عليها طائفة كبيرة من الأمثلة أصاب في اختيار الكثير منها ، وتكلف التماس المناسبة في بعضها الآخر ، حتى إنه وقع في التناقض وتعميم الأحكام أحياناً ، من ذلك حكمه بضعف الخاء في خضم وتصاريفها ، وقوتها في نضخ وتصاريفها ، وحكمه بضعف الحاء في نضح . . في حين أنه قد وجدت قوة الحاء ظاهرة في أمثلة كثيرة منها : أشح كفرح : غضب غضباً شديداً ، أمح الجرح كمنع : آشتد ألمه ، وجرحه : أصابه بسلاح أو غيره ، ومنه الجرح والجارحة ، كدح يكدح كدحا : السعي والكد والحرص الشديد[20] ، وبه فسر قوله تعالى : ﴿ يأيها الانسان إنك كادح إلى ربك كدحاً فملاقيه[21]» إلى غير ذلك من الأمثلة التي تبدو فيها قوة (الحاء) واضحة جلية ، ومن ذلك قوله بقوة الصاد في قصم ، أي كسر وفصل ، من غير أن يلاحظ ما في الصاد من ضعف في أمثلة كثيرة منها : قصم[22] مثل كتف : الرجل الهياب الضعيف ، والسيف المنكسر ، القصيم : العتيق من القطن ، قصم بفتحتين : بيض الجراد ، القصيمة : الأرض السهلة ، القيصوم : نبات طيب الرائحة . .

هذا ؛ وقد بقي في كلام ابن جني في خصائصه الكثير مما يحتاج إلى النظر والدراسة والمناقشة ، لأنه كان أكثر من سبقوه تفصيلاً لهذه الظاهرة اللغوية ، وعسى أن يكون ما قدمته من أمثلة يعطي صورة ولو موجزة عن رأي هذا العالم اللغوي الشهير حول الصلة بين اللفظ والمدلول . .

ويفصّل السيوطي وهو من علماء القرن العاشر الهجري في كتابه المزهر[23] إجماع

---

(20) تاج العروس مواد : أشح ، أمح ، جرح كدح .
(21) سورة الانشقاق : الآية6 .
(22) تاج العروس مادة : قصم .
(23) المزهر للسيوطي ، ج 1ص 47 .

اللغويين على الصلة بين اللفظ والمعنى تبعاً لابن جني ، ويلخص مذاهب اللغـويين السابقين لعصره حول هذه الظاهرة من غير أن يبدو له رأي واضح في تلك المذاهب ، يمكن تسجيله أو دراسته ، وإن كان نقله الإجماع يعتبر إضافةً مهمة تستحق العنايـة والاهتمام وتأكيداً لصحة تلك الظاهرة في كثير من الألفاظ التي سجلناها أثنـاء هذا البحث . .

وإذا تركنا العصر القديم الذي حفل كما رأينا بالبحوث في دلالات الألفاظ ، واتجهنا بالبحث إلى العصر الحديث ، فإننا نجد طائفة من اللغويين العرب قد تناولوا بالدراسـة موضـوع الصلة بين اللفظ والمـدلول ، مستعينـين ببحوث من سبقهم من العلماء العرب أمثال سيبويه وابن جني وابن فارس وغيرهم ، وبالدراسـات اللغويـة الحديثة التي صدرت عن بعض الكتاب الأجانب المتخصصين في الدراسات الصوتية واللغوية ، وأخص بالذكر ؛ الدكتور صبحي الصالح في كتابه[24] (دراسات في فقه اللغة) الذي يبدي إعجابه بظاهرة الصلة ويعدّها فتحاً مبيناً في الدراسات اللغوية ، ومرجعه في ذلك الخصائص لابن جني والمزهر للسيوطي ، والدكتور عبده الراجحي في كتـابه[25] (فقـه اللغة في الكتب العـربية) الـذي عبر عن شكـه في صحة هـذه الظاهرة ، رغم توفر البحوث في أصولها ونشأتها قديماً وحديثاً ، وتأكيد صحتها في كثير من الألفـاظ أفعالاً كـانت أو مصادر أو أسـماء ، مؤيدة كلهـا بالمـلاحظة والـدراسة والتجـربة ، بـل إنه ذهب إلى القـول بأن الكثـير من أهل اللغـة قـد أنكـروا هـذه الظاهرة ، رغم أن كلاً من آبن جني والسيوطي قد نقل إجماع اللغويين عليها . .

وفي طليعة اللغويين المعاصرين الذين تناولوا فكرة الصلة بين اللفظ والمدلول في بحـوثهم الدكتـور إبراهيم أنيس عضـو مجمع اللغـة العربيـة الذي ألف كتـاباً قيـماً أسماه[26] (دلالة الألفاظ) خلص فيه إلى أن الصلة بين اللفظ والمعنى مكتسبة ، وأنها خاضعة للظروف الطبيعية في كل بيئة ، وتطور الانسان في تلك البيئات ، مؤيداً ما ذهب إليه بأدلة قد بسطها في كتابه المذكور .

هذا ؛ ورغم تقديـرنا لكتـاب الدكتـور أنيس في بابـه فلا أحسب أني أجـاوز

(24) دراسات في فقه اللغة للدكتور صبحي الصالح ص/ 150 .

(25) فقه اللغة في الكتب العربية للدكتور عبده الراجحي ط دار النهضة ص 65 .

(26) دلالة الألفاظ للدكتور إبراهيم أنيس ص 75 ط 4 مكتبة الانجلو المصرية .

موضوع البحث حين أعرض لبعض الملاحظات عليه ، ذات العلاقة الوثيقة بالدراسة وذلك فيما يلي :

1 ـ من ذلك رأيه أن الصلة بين اللفظ والمعنى فكرة ورثها العلماء العرب عن فلاسفة اليونان أمثال سقراط وأفلاطون وأرسطو[27] وغيرهم من الذين لاحظوا صلة ما بين بعض الألفاظ ومعانيها في لغتهم ، في حين أننا لا نجد أي إشارة لهذا الرأي في كتب اللغويين العرب القدامى والمعاصرين منهم على السواء ، أمثال ابن جني في خصائصه وابن فارس في كتابيه الصاحبي ومعجم مقاييس اللغة ، وابن دريد في الاشتقاق والسيوطي في المزهر ، والدكتورين الصالح والراجحي في كتابيهما المذكورين ، الأمر الذي يضعف الأخذ بهذا الرأي والاعتماد عليه في مجال الاحتجاج والتوثيق التاريخي لهذه الفكرة اللغوية . .

وقد أشرت في بداية هذا البحث إلى أن العلماء العرب قد تأثروا في بحوثهم حول فكرة الصلة بعوامل شتّى ، أبرزها القرآن الكريم وألفاظه الموحية بمعانيها تمام الإيحاء ، ولسنا نستكثر على عبقرية عربية فذة ، وعقلية نادرة مثل الخليل بن أحمد[28] أن يهديه تفكيره إلى الصلة بين بعض الألفاظ ومعانيها في لغة العرب ، وهو صاحب الفضل الأول في اختراع أوزان الشعر وكتابه العين الذي لا يزال شاهداً على سعة علمه ودقة حسه وعجيب ذكائه . .

2 ـ في حديثه عن تطور الدلالة ، سار بهذه الكلمة (تطور)[29] سيراً عكسيّاً من أعلى إلى أسفل ، فاستشهد بكلمات استعملها العرب الفصحاء في معاني محددة ثم هبطت مع الزمن والبعد عن الفصحى لتستعمل في العامية المحلية في معاني أخرى ، مثل الفعل (باخ) بمعنى سكن في الفصحى إلى (بايخ) بمعنى ثقيل في العامية ، وكذلك فعل (بصّ) أي برق ولمع في الفصحى إلى (بصّ) أي نظر في العامية ، وألفاظ أخرى . .

3 ـ في حديثه عن انحطاط[30] الدلالة استشهد بكلمة (كرسيّ) التي انحطت

---

(27) المصدر السابق ص 62 .
(28) بغية الوعاة للسيوطي ج 1 ص 507 .
(29) دلالة الألفاظ ص 124 .
(30) المصدر السابق ص 156 .

معناها من استعمالها الأصلي في (العرش) إلى استعمالها العرفي في كرسيّ الجلوس ، في حين أن كلمة (كرسيّ) قد وردت في اللسان والتاج في مادة (كرس) بمعنى العلم والقدرة والملك ، من غير إشارة إلى استعمالها في معنى العرش ، وعلى فرض استعمالها أصلاً في العرش فإنها تدخل في المشترك اللفظي ، أي اللفظ الواحد للمعاني المتعددة ، الذي لا مجال لإنكاره في اللغة العربية . .

4 ـ في تفسير المعاجم العربية للفظة (أُميّ[31]) التي من معانيها : « غير العارف بالقراءة والكتابة ، والجلف الجافي » فإن الدكتور أنيس لا يستسيغ التفسير المعجمي الثاني لهذه اللفظة ، بحجة أن النبي صلوات الله عليه وسلامه قد وصف بها . . ونحن نعلم أن لألفاظ الاشتراك والتضاد في العربية من القرائن والمرجحات التي تحدد معنى كل لفظ تحديداً دقيقاً، ما لا يخفي على أحد من دارسي اللغة فضلاً عن علمائها والمحيطين بأسرارها . . فحيثما ذكرت كلمة (أميّ) وصفاً للنبي ﷺ كان معها من القرائن والمرجحات ما يصرفها عن معنى القسوة وجفاء الطبع . .

فلفظة (الخمر)[32] مثلاً توحي عند إطلاقها بمعناها المؤذي وأثرها الضار وطعمها الكريه ، بينما توحي نفس اللفظة مع القرائن المرجحة والمحددة للمعنى المراد بمفهوم جميل وطعم محبب ، يظهر ذلك جلياً في قوله تعالى عند ذكر أوصاف الجنة يوم القيامة : ﴿ مثل الجنة التي وعد المتقون فيها أنهار من ماء غير آسن ، وأنهار من لبن لم يتغير طعمه ، وأنهار من خمر لذة للشاربين ﴾[33] .

فلولا الاشتراك والتضاد في اللغة ما أفاد اللفظ الواحد هذه المعاني المتفاوتة والمتقابلة أحياناً . . فليس الاعتراض إذاً على التفسير المعجمي للفظة (أميّ) بموضوعي يمكن التعويل عليه . .

خاتمة البحث :

يجمل بنا بعد هذا العرض أن نسجل بعض الملاحظات والنتائج ، خاتمة لهذه الدراسة في الصلة بين اللفظ والمعنى وذلك فيما يلي :

---

(31) المصدر السابق ص (187) .

(32) التاج ، مادة : خمر .

(33) سورة محمد : الآية 15 .

1 ـ يلحظ القارىء أنه قد روعي في تناول هذا الموضوع اللغوي أوضح الطرق وأقربها اتصالاً به دون الاعتماد على النظريات الفلسفية والمنطقية والكلامية التي ندعو إلى تخليص اللغة منها تيسيراً لفهمها ودراستها وتعميمها بين الناس .

2 ـ إن بين بعض الألفاظ ومعانيها صلةً قويةً وارتباطاً وثيقاً ، وأن بعض الألفاظ هي أدل على معانيها من البعض الآخر ، حيث يراها الخليل في الأفعال ويراها سيبويه في المصادر ، ويراها آبن جني في الأفعال والمصادر معاً، وأنا لاحظتها إضافة إلى جميع ذلك في الأسماء ذات المدلولات المحددة .

3 ـ سجل أثناء البحث إضافة إلى الألفاظ المتداولة الفاظاً أخرى ، تعدّ في هذا العصر غريبة بعض الغرابة ، وذلك وصلاً للقارىء بلغته العربية وكنوزها الغنية .

4 ـ كان العلماء العرب في مقدمة المهتدين إلى العلاقة بين اللفظ والمدلول ، وفي طليعتهم الخليل بن أحمد رحمه الله تعالى .

5 ـ حوى البحث مناقشات لبعض الآراء اللغوية الصادرة عن الباحثين القدامى والمعاصرين في موضوع الدلالة بالذات ، توخياً للحقيقة العلمية ، وفتحاً للباب أمام الباحثين في هذا اللون من الدراسات اللغوية ، وما توفيقي إلا بالله العليّ العظيم . .

أَبُو عَمْرُو بْنُ الْعَلَاءِ

النَّحَوِيُّ اللغوي الراوية القَارِئ

الأستاذ عبد الله الأسطى

مما لا شك فيه أن اللغة في أي مجتمع تلعب دوراً مهماً في حياته ؛ لأنها تعتبر المرآة العاكسة للصورة الصحيحة لحياة الأمة ، كما أنها من أوثق العُرى التي تربط بين كل الأفراد والجماعات ، وكلما اعتزت أمة بلغتها وأحاطتها بالاهتمام والمحافظة على أصالتها كانت تلك الأمة قوية أصيلة ، والأصالة تثبِّت أركان الأمة وتوطِّدُ وجودها واستمرار حياتها الاجتماعية والثقافية والقومية . يضاف إلى ذلك أن اللغة هي الوسيلة العظمى لتطور الأمة ولقياس تقدمها الفكري من خلال واقع لغتها .

ولغتنا العربية ـ دون شك ـ من أسمى

اللغات وأجدرها بالبقاء على الرغم مما أصابها من وهن وطعن ، ولكن لم يستطع أحد أن يطفىء شعلة الحياة فيها ، فظلت شموعها مضيئةً ، تنير طريق البشرية مهما كانت العوائق لتعطيل نموِّها واستمرار ازدهارها .

ذلك لأن اللغة العربية تمتاز بعذوبة اللفظ وجمال الأسلوب وحسن الوقع وغزارة المادة ، ولا غرابة في ذلك فهي لغة القرآن الكريم . فصارت به وبفضله باقية إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها . لكن علينا نحن ـ أبناء هذه الأمة الخالدة ـ أن نعني بتراثنا الهائل الذي أداته لغتنا الفصحى ؛ لأنها رمز لقوميتنا وتراثنا نسمو بسموِّها ونتقدم بتقدُّمها . لقد كانت اللغة العربية مصدراً لاعتزاز العربيِّ بفصاحته عندما كانت صافية نقية لا تشوبها شائبة .

ولكن بعد أن اختلط العرب بغيرهم عقب دخول الناس في دين الله أفواجاً تسرّب اللحن إلى اللغة والقرآن الكريم ، حتى أن الرسول ﷺ سمع رجلاً يلحن أي يخطىء في تلاوة القرآن الكريم فقال : « أرشدوا أخاكم فإنه قد ضل » . وقد توالت الحوادث التي تمثل الخطأ في اللغة العربية في عهد الخلفاء الراشدين ومن بعدهم الأمر الذي حرك أولي الغَيرة على اللغة العربية وبدأوا يفكرون في وضع القواعد وتأسيس علم النحو للحفاظ على اللغة العربية وفي مقدمة هؤلاء أبو الأسود الدؤلي وغيره كابن أبي إسحق وعيسى بن عمر الثقفي ، وقد كان من بين الذين أسسوا صرح العربية وثبتوا أركانها حتى غدت ذات بناء متين ، أبو عمرو بن العلاء عالم العربية وشيخها الفذ حتى إن السيوطي يلقبه بأبي العلماء في كتابه المزهر (2 - 415) . لأن أبا عمرو قام بدور عظيم في ميادين النحو واللغة والرواية والقراءة فهو من العبقريات العربية التي حلقت في آفاق الجزيرة العربية متفاعلة في نواميسها الطبيعية مشافهة للأعراب الخلص مدة طويلة حتى تكون لديه رصيد لغويٌّ هائل ، بعد أن تزود بحفظ ودراسة القرآن الكريم . إلا أن أحداً لم يقم بجمع مآثر هذا العالم الجليل الذي تناثرت أخباره في بطون الكتب المنتشرة في مكتبات العالم .

لهذا رأينا لزاماً علينا إزالة الغبار الذي ران سنين طويلة على معالم هذه الشخصية العلمية ، فهو واحد من العلماء العرب الذين كان لهم السبق في تأسيس علم العربية ولكن لم يحالفهم الحظ في إحياء تراثهم على الرغم من شهرتهم العلمية زمن رقي اللغة العربية وتطورها وفي عصورها الذهبية .

وها نحن الآن نقدم للقارىء الكريم نبذة مختصرة عن أحد رجالات تراثنا العربي في هذا المجال .

لقد كان لشهرة أبي عمرو بن العلاء أن ورد في اسمه حوالي عشرين قولاً[1]. ولكن ثبت لنا من خلال المراجع وما صرح به هو نفسه . أن اسمه أبو عمرو ابن العلاء ، وذلك عندما سأله تلميذه الاصمعي الذي كان قريباً دائماً من أستاذه . قال : قلت لأبي عمرو : ما اسمك ؟ فقال لي : أبو عمرو[2] . وقال الفرزدق :

مـا زلـتُ أفتـح أبـوابـاً وأُغـلِقُهـا حتى أتيت أبـا عـمـرو بن عـمـار
حتى أتيتُ فـتىً ضـخمـاً وسِبعتُـه مُـرٌّ الـمـريـرة حـراً ابـن أحـرار

فيذكره بأبي عمرو بن عمار ، وعمار جده الأدنى ، ويبدو أن ورود اسم الجد بدلاً من الأب طريقة قديمة ، وهو تقديم الجد عن الأب وما زال ذلك معروفاً حتى في عصرنا هذا .

وهو من أشراف مازن من قبيلة بني تميم وهي أكبر القبائل العربية ومن أشهرها في الأدب والسياسة ، يقول فيها جرير[3] .

إذا غَـضِـبـتْ عـلـيـك بـنـو تـمـيـم حَـسِبْـتُ الـنـاسَ كـلَّهُـم غـضـابـاً

فتاريخ تميم حافل في الجاهلية والإسلام[4] .

فهو أبو عمرو بن العلاء بن عمار بن العريان بن عبد الله بن الحصين ابن الحارث بن جُلهم بن حجر بن خزاعة بن مازن بن مالك بن عمرو بن تميم بن مرَّ ابن أدًّ بن طانجة بن إلياس بن مضر بن معد بن عدنان »[5] ويرجع نسبه إلى إسماعيل بن إبراهيم عليهما السلام . فهو عربيٌّ خالص العروبة ولد بمكة ونشأ نشأته الأولى بها

---

(1) الخصائص لابن جني 2 ـ 8 ، معجم الأدباء 11 ـ 156 ، مراتب النحويين 33 ، بغية الوعاة 2 ـ 467 .
(2) مراتب النحويين 33 ، مجالس العلماء للزجاجي 79 ، طبقات الزبيدي 35 .
(3) نزهة الألباء 30 ، أخبار النحويين البصريين 40 ، سيبويه 1 ـ 9 ديوان جرير 78 ، طبقات فحول الشعراء 1 - 379 ، المزهر 2 - 458 .
(4) الأغاني 8 ـ 6 ، معجم قبائل العرب 1 ـ 126 ، 132 .
(5) مراتب النحويين 33 ، التيسير لابن الجوزي 17 ، البيان والتبيين 1 ـ 321 ، تاريخ الأدب العربي ، لبروكلمان 2 ـ 129 ، اللباب في تهذيب الأنساب لابن الأثير 3 ـ 145 ، جمهرة أنساب العرب 212 انباه الرواة 4 ـ 155 ، الأعلام 7 ـ 41 ، الفهرست 30 ، 31 ، المزهر 2 ـ 458 .

ثم رحل إلى البصرة ، ومات ودفن بالكوفة ؛ فكان بصريَّ النشأة مازنيَّ الأصل تميميَّ القبيلة ، وكان يتقن لغتها ويتأثر بأسلوبها . وتاريخ ميلاده هو سنة (70 هـ 689م)[6] . ووفاته كانت سنة (154 هـ ـ 773 م) بعد أن اغترف من معين اللغة العربية الذي لا ينضب وأسهم في الحفاظ عليها بجهد كبير .

وأبو عمرو بن العلاء يتصف بصفات نبيلة ، فكان صادقاً ، حكيماً زاهداً كريماً عالماً . قال فيه مكيٌّ بن سواده[7] .

الجامع العلم ننساه ويحفظه والصادق القول إنْ أنداده كذبوا

سئل يوماً . حتى متى يحسن للمرء أن يتعلم ؟ قال : ما دامت الحياة تحسن به ، وكان مضيافاً يحسن إلى أضيافه ، ويدخل عليهم البشاشة والسرور فيقول : عاجلوا الأضياف بالحاضر ، فإن الضيف متعلق القلب بالسرعة . قال يونس ابن حبيب ـ أحد تلاميذه ـ « قَدَّمَ إلينا أبو عمرو ابن العلاء طبق رُطَب فأكلنا فرفعت يدي ، فقال : كُل . فقلت : قد أحسبني ، فضحك أبو عمرو وأعجبه ذلك ، وقال : هذا قول الله عز وجل : « جزاءً من ربك عطاء حِساباً » أي كافياً . وقال أبو عمرو : فوتَ الحاجة خيرٌ من طلبها من غير أهلها ، فكان تقياً زاهداً فإذا دخل شهر رمضان لم ينشد بيت شعر حتى ينقضي »[8] .

وقد كانت شخصيته قوية في الحق لا تأخذه فيه لومة لائم ، قال أبو عبيدة ـ أحد تلاميذه ـ : دخل أبو عمرو بن العلاء على سليمان بن علي ـ عم السفاح ـ فسأله عن شيء ، فصدقه ، فلم يعجبه ما قاله فوجد أبو عمرو في نفسه وخرج وهو يقول :[9] .

أنفتُ من الذُّل عند الملوك وإنْ أكرموني وإن قرَّبوا
إذا ما صدقتهم خفتهم ويرضون مني بأنْ يكذبوا

---

(6) الأعلام 3 ـ 41 ، مرآة الجنان 1 ـ 28 ، شذرات الذهب 1 ـ 237 ، غاية النهاية 1 ـ 292 ، وفيات الأعيان 3 ـ 466 ، 469 .

(7) البيان والتبيين 1 ـ 321 ، نور القبس 37 .

(8) سورة النبأ الآية 36 ، نور القبس 25 ـ 26 مرآة الجنان 1 ـ 328 انباه الرواة 4 ـ 126 ، مجالس العلماء 234 .

(9) وفيات الأعيان 3 ـ 469 .

لقد تربى أبو عمرو في كنف أسرة تعنى بالعلم عناية فائقة ، فأثّر ذلك فيه . كان علماً من أعلام اللغة العربية المعتد بهم حتى أن السيوطي يلقبه بأبي العلماء وكهفهم ويد الرواة وسيفهم[10] .

وعلى هذا المستوى نشأ أولاده ؛ فحافظوا على مكانة أسرتهم العريقة وحفظوا تراثنا الأصيل الذي زرع بذرته أبوهم .

وقد اتصفوا بصفاته الفاضلة ، فقال فيهم محمد بن المناذر[11] .

سُمَّيتُم آل العلاء لأنكم أهل العلا ومعدن العلم
ولقد بنى آل العلاء لمازن بيتاً أحلوه مع النجم

«أما شيوخه فكثيرون ، فقد تتلمذ على عدد كبير في مكة عندما كان يحفظ القرآن الكريم ويدرس علومه ، ثم تتلمذ على عدد آخر بالعراق خاصة الذين كان لهم السبق في وضع اللبنات الأولى للنحو العربي من تلاميذ أبي الأسود الدؤلي(*) كما تتلمذ عليه عدد كبير ممن صاروا علماء مشهورين يحملون لواء علم العربية عبر العصور ، مثل : الخليل بن أحمد ويونس بن حبيب النحويّ ، ويحيى أبو محمد اليزيدي ، والأصمعي ، وأبو عبيد بن المثنى وأخذ عنه بصورة غير مباشرة مجموعة منهم سيبويه حيث نقل عن أبي عمرو أربعة وأربعين نقلاً »[12] ولاستيعاب أبي عمرو علوم العربية وتعمقه فيها ومعرفة لغات القبائل ذات الفصاحة ، كان يقوّم بعض علمائها ، ويناقشهم بنفس هادئة لا تعرف التعالي والتكبر .

التقى أبو عمرو بعيسى بن عمر الثقفي من علماء النحو واللغة ، فقال عيسى : ما شيء بلغني أنك تجيزه ؟ فقال أبو عمرو وما هو ؟ قال بلغني أنك تجيز « ليس الطيبُ إلاّ المسكُ » . فقال أبو عمرو : نمتَ يا أبا عمر - [وهي كنية عيسى] - « وأولج الناس » ليس في الأرض حجازيٌّ إلاّ وهو ينصب ، ولا في الأرض تميميٌّ إلاّ وهو يرفع . .[13] .

---

(10) المزهر 2 ـ 415 .

(11) الرواة الأعراب 185 ط 2 سنة 1982 م .

(12) مجلة كلية الآداب والعلوم ، القاهرة سنة 1957 م ، سيبويه 1 ـ 13 .

(13) مجالس العلماء ص 1 ، 2 ، طبقات الزبيدي 23 ، الاقتراح 75 ، المغني 388 .

(*) ولمعرفة المزيد في هذا الجانب يمكن الرجوع إلى كتابنا « أبو عمرو بن العلاء اللغوي النحوي ومكانته العلمية » .

وكان بمجلسهما تلميذا أبي عمرو وهما يحيى أبو محمد اليزيدي وخلف الأحمر ، ثم قال أبو عمرو : تعالَ يا يحيى . وتعالَ أنت يا خلف ـ لخلف الأحمر ـ اذهبا إلى أبي المهديِّ الحجازيِّ فلقِّناه الرفع فإنه لا يرفع واذهبا إلى المنتجع التميميِّ فلقِّناه النصب ، فإنه لا ينصب ، فلقَّنا الأول الرفع فلم يرفع ـ ولقَّنا الثاني النصب فلم ينصب ، فعادا إلى أبي عمرو بعد أن كتبا ما سمعا منهما ، وما زال عنده عيسى ، فأعلماه ما سمعاه ، فأخرج عيسى بن عمر خاتَمَهُ من يده وقال لأبي عمرو : « لك الخاتمُ بهذا والله فقت الناس »[14] .

وقد ورد عن الأصمعي أنه قال : قال عيسى بن عمر : أنا أفصح من معد بن عدنان ، فقال له أبو عمرو : لقد تعريت ، فكيف تنشد هذا البيت :

قد كنَّ يَخْبأنَّ الوجوه تستراً . . فاليوم حين بدأن للنظار أو بدين للنظار؟

فقال عيسى : بدأن ، فقال أبو عمرو : أخطأت . يقال : بدا . يبدو إذا ظهر ، وبدأ يبدأ إذا شرع في الشيء . والصواب حين بدْوْن للنظار »[15] .

أما مؤلفات هذا العالم الجليل فكانت ضخمة ؛ لأنه كان في مقدمة من كان لهم دور عظيم في جمع اللغة والنحو والرواية وإتقان كل هذه الجوانب بالإضافة إلى الأدب والقراءات ، حتى «أن مؤلفاته وصلت إلى سقف داره »[16]. لقد كانت المادة التي جمعها غزيرة ولكن الزمن قد ران عليها وجعلها مفقودة لا نعرف عنها إلاَّ النزر اليسير ، وهي نتاج رحلة علمية دامت مدة طويلة جداً .

ولكن على الرغم من النسيان لشخصية هذا العالم الجليل ، فإن مكانته العلمية يسطع نجمها في الآفاق من خلال تلاميذه الذين عرفوا له قدره . فهذا يونس بن حبيب يفصح عن مكانة أستاذه فيقول : لو كان أحدٌ ينبغي أن يؤخذ بقوله في كل شيء كان ينبغي لقول أبي عمرو بن العلاء أن يؤخذ كله ، ولكن ليس من أحد إلاَّ وأنت آخذ من قوله وتارك »[17].

والمعروف عن أبي عمرو أنه كان شغوفاً بالعلم منذ صغره ، فظل حريصاً على

---

(14) طبقات الزبيدي 44 ، انباه الرواة 4 ـ 131 ، مراتب النحويين 55 .
(15) وفيات الأعيان 3 ـ 487 .
(16) طبقات الزبيدي 35 ، معجم الأدباء 11 ـ 156 .
(17) نور القبس 25 ، 26 ، طبقات القراء 1 ـ 289 ، طبقات الزبيدي 35 .

جمع اللغة حتى في ساعات النجاة من الموت، فمما يروى عنه أنه قال «كنت هارباً مع أبي من بطش الحجاج بن يوسف ، وكان يشتبه عليَّ في قراءة « غُرفة » وهي لفظة « فَرجه » هل هي بالفتح أو بالضم ؟ فسمعت قائلاً يقول :

ربما تجزع النفوس من الأمر   له « فرجة » كحل العقال

بفتح « فَرجه » ثم قال : مات الحجاج ، فكنت بقوله « فَرجة » أسرَّ مني بقوله مات الحجاج »[18] فلا وجه للمقارنة بين الخبرين ، فحرصه على العلم فضله على نجاته من الموت .

أما بخصوص رواية إحراقه لمؤلفاته والتي أوردتها بعض المصادر فهي رواية لا تعتمد على دليلٍ قاطع ، فلا يعقل أن يقوم عالم راجح العقل كأبي عمرو بإحراق ما جمعه عبر رحلة علمية طويلة بعد أن تنسَّك[19] . ولكن الشيء المسلّم به أن مؤلفات ضخمة قد ضاعت وعبث بها العابثون من تتار وغيرهم . فقد ذهب نتاج العقول وحصاد العبقريات العربية وثمرات الأيدي الصَّناع ، أما ما تبقَّي من تلك المؤلفات الثمينة فمنتشر بمكتبات العالم ، وخير دليل على ذلك ما يوجد منها بإستانبول وغيرها .

وقد كان أبو عمرو ـ أيضاً ـ من العلماء اللغويين بل أعظم ممثل لعلم اللغة ، والتفسيرات النحوية ، ونحن نستخدم كتبه المتعددة وما زالت مخطوطاته تذكرها المصادر ، لأنه كان أعلم الناس بالعربية والشعر والأدب وأخبار العرب وأنسابها . .[20] . وكان لا يفصل بين اللغة والدين، فيربط بينهما ربطاً شديداً، حتى أنه رأى أن أكثر من تزندق بالعراق لجهلهم بالعربية . كما كان على وعي تام بالفروق اللغوية، وتناولها في مناطق الجزيرة العربية، فيقول: «ما لسان حمير وأقاصي اليمن اليوم بلساننا ولا عربيتهم بعربيتنا »[21] وكان رجل ثقة ، قال خلف الأحمر للأصمعي : ما كان أبو عمرو ليقرئك إلاّ ما سمع ، وقد وثّقه الناس والمريدون

---

(18) وفيات الأعيان 3 ـ 468 .

(19) د . عيسى بن عمر الثقفي ص 27 ، تاريخ التراث العربي فؤاد سزكين . 1 ـ 154 .

(20) السابق ؛ والفهرست 41 ، 88 ، دائرة المعارف الإسلامية 557 ومن تاريخ النحو 16 ، البيان والتبيين 1 ـ 321 .

(21) نزهة الألباء 25 ، المزهر 1 ـ 174 ، طبقات فحول الشعراء . 1 ـ 11 .

جميعاً[22]. وكان يتصف بالتواضع فلا تغرُّه نفسه مهما بلغ من العلم، فيقول: «إنما نحن بالإضافة إلى من كان قبلنا كبقل في أصول رقْل»[23] كما كان أيضاً شيخ الرواة غير منازع ، لأنه عاصر البصرة ، التي كانت في القرن الأول الهجري قبلة طلاب العربية ومقصد العرب أهل البادية ، فيها شافه العلماء هؤلاء اللأعراب الذين كانوا ينطقون باللغة العربية صافية نقية خالية من أدران العجمة . سئل أبو عمرو يوماً : «أخبرني عما وضعت مما سميته عربية. أيدخل فيها كلام العرب كله؟ فقال لا. فقيل له : كيف تصنع فيما خالفتك فيه العرب وهم حجة قال : أعمل على الأكثر وأسميّ ما خالفني لغات »[24] .

وكان فيما يروى من الآثار الأدبية يمثل ظاهرة مهمة ، تجعل لمروياته قيمة تاريخية خاصة ؛ لأنه روى عن أعراب أدركوا الجاهلية ، وكان يتأكد مما سمع من الأعراب ويختبرهم عندما يدخل بعضهم المدن ويتأثر بالحاضرة ، مثل أبي خيرة ، عندما قال له :لاَنَ جلدُك يا أبا خيرة[25]، ويروى أن أبا عمرو ـ رحمه الله ـ غاب عن البصرة فترة ثم عاد فجلس مجلسه في الجامع ، فَفَقَد إخوانه وأصحابه الذين كانوا يقعدون إليه ، فبكى وأنشأ يقول :[26]

يا منزلَ الحيٍّ الذي	من تفرقت بهم المنازلْ
أصبحت بعد عمارةٍ	قَفْراً تهب بك الشمائلْ
فلئن رأيتُك موحِشاً	فبما رأيتُ وأنت آهلْ

وقال في الحكمة :[27] .

ترى المرء يبكيه الذي عاش بَعْدَهُ	وموتُ الذي يبكي عليه قريب
يحب الفتى المال الكثير وإنما	لنفس الفتى مما يحب نصيب

وكان يقول : ما قالت العرب بيتاً أبرع من قول أبي ذؤيب .

---

(22) نزهة الألباء 18 ، مدرسة البصرة النحوية 432 ، انباه الرواة 4 ـ 127 .

(23) نزهة الالباء (لابو الفضل) 26 ، الرقل النخل العالي . المفصل للحلواني 1 ـ 178

(24) طبقات الزبيدي 39 ، طبقات فحول الشعراء 1 ـ 16 ، وفيات الأعيان 3 ـ 466 ، انباه الرواة 26 .

(25) مجالس العلماء 5 ، البيان والتبيين 1 ـ 320 ، 321 ، طبقات الزبيدي 35 .

(26) المنازل والديار 17 لأسامة منقذ ، وفيات الأعيان 1 ـ 412 .

(27) نور القبس 34 .

والـنـفس راغـبـة إذا رغّـبـتـهـا وإذا تـردُّ إلـى قـلـيـل تـقـنـع[28]

أما الجانب النحوي لديه ، فكان أبو عمرو نحوياً مشهوراً ، فَيُعَدُّ من متقدمي النحاة وأحد أئمة الطبقة الثانية من نحاة البصرة ، وفيه قال أبو محمد يحيى بن المبارك اليزيدي :

يـا طـالـب الـنـحـو ألاَ فـابْـكِـهِ بـعـد أبـي عـمـرو وحـمـاد

ولقد وردت عنه ظواهر نحوية وآراء في كتاب سيبويه ، رواية عن تلميذيه الخليل بن أحمد أستاذ سيبويه ويونس بن حبيب النحويّ ، وإن كانت هذه الآراء لا تمثل إلاّ القليل من علمه في هذا النوع من علوم العربية ، الذي علا كعبه فيه ، وفي مقارنة بينه وبين عالم النحو الكوفيِّ الكسائي تظهر براعة أبي عمرو ، يقول اليزيدي : «كنت جالساً مع الفضل بن الربيع (كان الفضل من وزراء الرشيد والأمين من بعده) ؛ فجلس ، فدخل الأحمر ، فجلس إلى الفضل ، فقال لي الفضل : مَنْ كان أعلم بالنحو الكسائي أم أبو عمرو بن العلاء ؟ ـ وكان أبو عمرو أستاذ اليزيدي ـ قال : قلت له : أصلحك الله ، لم يكن بالنحو ، أعلم من أبي عمرو ، فقال الأحمر : لم يكن يعرف التصريف . فقلت له : ليس التصريف من النحو في شيء . إنما هو شيء ولدَّناه نحن ، اصطلحنا عليه . وكان أبو عمرو أنبلَ من أن ينظر فيما وَلَّد الناس . قال : ولِمَ ؟ قلت : جاور البدو أربعين سنة ولم يقم الكسائي بالبدو أربعين يوماً . ثم قلت له : أنت أيضاً تزعم أن الكسائي لم يكن يبصر في التصريف ، وأنت تزعم أنك علمتَه ، فسكت. . »[29] والأحمر هو علي بن المبارك الأحمر ، صاحب الكسائي فهو أول من دَوَّنَ عن الكسائي ، وكان مشهوراً بالنحو واتساع الحفظ وكان يعرف علل النحو ومقاييس التصريف ـ [30] .

وعلى سبيل المثال لا الحصر يجدر بنا أن نذكر بعض الأمثلة من آراء أبي عمرو في مجال النحو . إنه يفسر النصب في قول العرب .

ألا رَجُلَ إما زيداً وإما عمراً . . . لأنه حين قال : ألا رَجُلَ فهو متمن شيئاً يسأله ويريده ، فكأنه قال : اللَّهم اجعله زيداً أو عَمْراً أو وفّق

---

(28) المفضليات 422 .

(29) نزهة الألباء 97 ، انباه الرواة 2 ـ 313 ، مجالس العلماء 171 .

(30) السابق .

زيداً أو عَمْراً . . [31] وهو حذف الفعل والعامل لوجود الدليل عليه لكثرته في كلامهم ؛ حتى صار بمنزلة المثل . وليس من التحيز إذا قال قائل . إنَّ أبا عمرو ربما كان أول من بحث في بعض الألفاظ المشكلة من الناحية النحوية التي لا تتضح نسبتها بسهولة إلى الأسماء أو الحروف وذلك مثل : « كم » فهي عنده اسم ؛ لأنها يخبر عنها ، قال سيبويه « وأعلم أن « كم » في الخبر لا تعمل إلاَّ فيما تعمل فيه « رُبَّ » لأنَّ المعنى واحد إلاَّ أنَّ « كم » اسم و« رب » غير اسم . فهي بمنزلة « مِنْ » الفرق بينهما أن « ربَّ » من حروف الخفض ، ومعناه تقليل الشيء وهو نقيض « كم » والفرق بينهما في الخبر . أن « كم » اسم و« رب » حرف والذي يدل على ذلك عنده أمور منها : إن « كم » يُخْبَرُ عنها ، يقال : كَمْ رجلٍ أفضلُ منك . فيكون « أفضلُ » خبراً عن « كم » كما يكون خبراً عن زيد إذا قلت : زيد أفضلُ منك . ولا يجوز ذلك في « رب » فلا تقول : رب رجلٍ أفضلُ منك». حكى ذلك أبو عمرو ويونس عن العرب في رواية سيبويه . . [32] وربٍ عند أبي عمرو لا عامل لها ؛ لأنها ضارعت النفي لا يعمل فيها عامل أو لتضمنها معنى النفي .

كان القياس إلاَّ يجيء وصف مجرورها إلاَّ فعلية ، كما في: أقلُ رجلٍ المتضمن معنى النفي ذلك أن النفي يطلب الفعل إلاَّ أن « رُبَّ » لخروجها إلى معنى الكثرة في أغلب مواضعها جاز وقوع نعت مجرورها اسمية كما في قول لبيد[33] :

يا رُبَّ هيجا هي خيرٌ من دَعَهْ

وكان يذكر أن « يا » في قوله تعالى : ﴿ يا عبادِ فاتقونِ ﴾(*) قد تكون لمجرد التنبيه والإيراد منها النداء وذلك مثل : « يا ويل لكم » « ويا ويحٌ لك » كأنه نبّه إنساناً ، ثم جعل الويل له . وكان يجيز في ضرورة الشعر أن ينصب العلم المفرد إذا نودي ونُوِّن مثل « يا عديّاً ومطراً . ويقيسه على الممنوع من الصرف إذا نُوِّنَ في ضرورة الشعر ويكون مثل : بعثمانٍ ومن مروانٍ[34] . وقال أبو عمرو في قوله تعالى : ﴿ أُولي أجنحةٍ مَثنى وثُلاثَ ورُباع ﴾(**) صفة كأنك قلت : أولي أجنحة اثنين

(31) سيبويه 1 ـ 286 ط 1977 م ، 2 ـ 161 ، أوضح المسالك 4 ـ 268 شرح المفصل لابن يعيش 8 ـ 26 ـ 27 . شرح الأشموني 1 ـ 28 .

(32) شرح الرضي على الكافية 4 ـ 292 ، خزانة الأدب 4 ـ 171 .

(33) سيبويه 2 ـ 219 ، المفصل للحلواني 1 ـ 192 ، المغني 448 .

(*) الزمر : 16 . (**) فاطر : 1 .

(34) سيبويه 2 - 210 ، 2 - 219 ، الآية 16 الزمر . ابن يعيش 2 - 11 .

اثنين ، وثلاثة ثلاثة ، وتصديق قوله قول ، ساعدة بن جُؤيَّةَ :

ولــكـنــمــا أهــلي بــوادٍ أنـيــســة ذئــاب تبغىً النــاس مثنى ومَــوْحَــدَ

وهو ترك صرف مثنى وموحد لأنهما صفات لذئاب ، معدولتان لاثنين اثنين ، وواحد واحد[35] . وفي باب الاختصاص قال أبو عمرو في « بنـا تميمـاً يكشَفُ الضبـابُ »[36] . أن العرب نصبت في الاختصاص أربعة أشياء : معشر ، وآل ، وأهــل ، وبني . قـال « إنَّـا بني ضبــةَ لا نفـر » ويقـــول الـرضي : لا شـك أن الأربعة التي ذكرها أبو عمـرو هي أكثر استعمـالاً في باب الاختصـاص ولكن ليس الاختصاص محصوراً فيها[37] أما دوره كقارىء فكان أبو عمرو أحـد القراء السبعـة الذين سبّعهم ابن مجاهد في كتابه « السبعة » . لقد قرأ القرآن الكريم وحفـظه أولاً بمكة على عدد كبير من الشيوخ حيث كانـوا يقرِّبـونه منهم ؛ لأنـه كان ذا شخصيـة محبوبة ، حتى صار من القراء الموثوق فيهم ، وظل يقرىء الناس حتى طارت شهرته في الآفاق ، وراجت قراءته بين العلماء ، فعرفوا له قدره ، ثم بين الناس عامة فآثروه على غيره ، فقال ابن الجزري: «ليس في القراء السبعة اكـثر شيوخـاً منه». وقـال: «إنَّالقراءة التي عليها الناس اليوم (المئة التاسعة للهجرة) بالشام والحجاز واليمن ، هي قراءة أبي عمرو بن العلاء ؛ فلا نكاد نجد أحداً يلقن القرآن إلاّ على حرفه »[38] ومما يروى عنه أنه كان رأساً في القرآن الكريم والحسن البصريُّ حيّ مُقدَّم في عصره ، فهو من التابعين لقي أنس بن مالك وقـد مَرَّ الحسن البصـري وحلقته متـوافرةً والنـاس عكوف - يقصد أبا عمرو - فقال : «مَنْ هذا؟ فقالوا: ابا عمرو بن العـلاء قال: لا إله إلاّ الله كاد العلماء أن يكونوا أرباباً . كل عزٍّ لم يؤكد بعلم فإلى ذلٍّ يؤ ول »[39] . وكانت قراءته شائعة في الأقطار الإسلامية قال أحمد بن حنبل : «قراءة أبي عمرو أحبّ القراءات إليَّ ». ويقرأ بها اليوم في السودان المجاور لمصر من الخرطوم إلى كسلا إلى

---

(35) الآية الأولى سورة فاطر: سيبيوه 3 - 225 ، 226 ، ما ينصرف وما لا ينصرف للزجاج 44 ، المخصص لابن سيـده 17 - 121 .

(36) من أرجوزة لرؤية بن العجاج وهو تميمي ، سيبويه 1 - 363 ، 2 - 234 ابن يعيش 2 - 18 ، الخزانة 10 - 12 ، شرح الأشموني 3 - 183 « ضبَّة » أدّ بن طابخة إلياس بن مضر ، شرح الرضي 1 - 432 .

(37) السابق .

(38) غاية النهاية 1 - 291 ، حجة القراءات لأبي زرعة 54 ، معجم الأدباء 11 - 159 .

(39) طبقات القراء 1 - 291 ، نور القبس 26 ، غاية النهاية 1 - 292 كتاب التيسير للداني 5 .

شمال إرتيريا في شرق تشاد[40] . إنه المؤسس الأول لقراءة البصرة ، فكان إمامها في القراءات واللغة والنحو والرواية . ومما يروى عن سفيان بن عُيينة قال : رأيت رسول الله « ﷺ » في المنام فقلت له : يا رسول الله قد اختلفت عليَّ القراءات ، فبقراءة مَنْ تأمُرني أن أقرأ ؟ فقال اقرأ بقراءة أبي عمرو بن العلاء[41] وقد روي عنه القراءة راويان هما : السوسي والدوري عن طريق اليزيدي يقول صاحب الشاطبية ص(2) .

أقام الإمام المازنيُّ صريحهُم ... أبو عمرو البصريُّ فوالدهُ العلا
أفاض على يحيى اليزيدي سَيْبَهُ ... فأصبح بالعذب الفراتِ معلّلا
أبو عمرو الدوريِّ وصالحهُم أبو ... شعيب هو السوسيُّ عنه نقلا

كذلك قالَ ابن الجزري فيما نقله صاحب المهذّب : [42] ثم أبو عمرو فيحيى عنه ونقل الدوريُّ والسوسيُّ منه .

قال الأصمعي : «جلست إلى أبي عمرو بن العلاء ولي تسع عشرة سنة وتوفي ولي سبع وعشرون سنة ، ما سمعت أحداً يسأله عن شيء عَييَ بجوابه ولا سألته أنا عن شيء إلاَّ وجدت عنده علماً »[43] وعلى الرغم من محاولة تجنب الإسهاب إلاّ أن مآثر هذا العالم العربي تفرض نفسها ، وأبو عمرو نفسه يؤثر الإيجاز في الكلام . نقل ذلك القفطي في كتابه « ابناه الرواة » فقال : ولولا أنني وقفت عند قول أبي عمرو بن العلاء : « الحق نتف » ويكره الإكثار في كل باب وأحسن الأشياء أن يقصد إيجاز الكلام « لأطلت في أخباره وأكثرت من إيراد « آثاره » ـ رحمه الله ورضي عنه وأرضاه[44] .

---

(40) بغية الدعاة 2 ـ 237 ، التحرير والتنوير للشيخ محمد بن عاشور 1 ـ 57 ، حجة القراءات 66 ، 67 .
(41) غاية النهاية 1 ـ 291 ، 292 .
(42) 1 ـ 12 .
(43) معجم الأدباء 11 ـ 160 ، غاية النهاية 1 ـ290 .
(44) 4 ـ 130 القاهرة 1973 م .

من قاعة المحاضرات

كنا قد وعدنا في العدد الماضي بنشر جانب من محاضرات ألقاها المرحوم الدكتور شكري الفيصل صائفة عام ١٩٧٨م على طلاب الدراسات العليا بجامعة الفاتح ، وها نحن نفي بالوعد ونقدم هذه المحاضرة في البحث اللغوي . والتزاماً بالأمانة العلمية لم نتصرف في تغيير بداية المحاضرة بما يتفق والأسلوب المستأنف ، فبقيت كما يلاحظ القارىء صلةً لمحاضرة سابقة في البحث الأدبي .

التحرير

مُحَاضَرَةٌ فِي ٱلبَحْثِ اللّغَوِيْ

للمرحوم الدكتور
شكري فيصل

ما قلناه حتى الآن كان يتناول البحث الأدبي ، ولكننا لم ننس مجالات البحث الأخرى ، لأن الكلام الذي قدمناه يمكن أن ينظر إليه من زاويتين .

إحداهما : ـ أنه منهج يستعار من هذه الدراسة الأدبية إلى الدراسات الأخرى .

والثاني : ـ أنه تطبيق لهذا المنهج على الدراسات الأدبية .

ولقد لاحظنا في دراستنا للوضع العام للطلاب أننا لا نستطيع منذ الآن أن نباشر العمل مباشرة في إعداد الرسالة أو اختيار موضوعها ، وإنما نحتاج إلى فترة ترميم

لـدراستنا السـابقة واغنـاءٍ لبعض جـوانبهـا ، واستدراكٍ لما هو ضروري في المرحلة المقبلة .

من هنا أشرنا إلى ضرورة أمرين : التفرغ والمطالعة المستمرة .

والمطالعة التي نريدهـا لن نتركهـا عفويـة ، ومن المستحسن ، أن توجـه هذه المطالعة في نطاق العمل الذي سنقدم عليه ، بالإضافة إلى المطالعات الثقافية العامة التي لا بد منها .

وتعتمد المطالعات على أنها تهدف إلى معرفـة عامـة بقضايا البحث اللغوي أو بالأدب أو قضايا الدراسات الإسلامية .

وقد اقترحت فيما يتصل بالأدب أن يبدأ الـطالب باختيـار كتابـين من الكتب الأسـاسية التي يمكن أن تستخـدم كإضـاءة لواقـع الـدراسـات الأدبيـة ومنـاهجهـا وموضوعاتها ، بحيث تعرف هذا الطالب بالآفاق الواسعة ، والخطوط العريضة ، إنها بمثابة دليل أولي له في هذه الرحلة التي يجوس فيها خلال الديار .

وبما أن حركتنا الأدبية ككل الحركات الأخرى تنقسم بين القديم والحـديث ، بين عصر النهضة وما قبل عصر النهضة ، فإننا ، إذن ، نستطيع أن نختار كتاباً ما من القديم أو أكثر ، وكتاباً أو أكثر من الحديث . . في القديم نشير إلى مثل ابن سلام في المرحلة الأولى ثم ابن المعتز بالنسبة للشعراء المحدثين ، ثم كتاب الأغاني . الخ . . وفي الحـديث أشرنـا إلى كتابـين ، أحدهمـا في الأدب ، والآخر فيـما حول الأدب : دراسات طه حسين في الأدب ، ودراسات أحمد أمين فيما حول الأدب ، **لأن الدراسة الأدبية الآن لا تنفصل عن دراسة التاريخ والفكر والمجتمع .**

هذه الكتب لا يمكن أن تعتبر نهائية . . هي كتب تمهيدية للأخذ بيد الباحث وفتح آفاق البحث أمامه .

. . هل يمكن أن نستعير هذا المنهج أيضاً في مجال الدراسات اللغـوية ، لكي نتعرف آفاق الدراسـة وأبحاثها في القديم ومن الجديد ، وصولاً إلى تحـديد مـوقع خاص لنا هو الموضوع الذي سننصرف إليه إن شاء الله ؟

فما الكتب التي يمكن أن نبدأ بها ؟

أ ـ في القديم يمكن للطالب أن يختار كتاب (المزهر) للسيوطي كمفتاح لمعرفة الأشياء الكثيرة المتعلقة باللغة والنحو ، وذلك لأن السيوطي عالم كبير عاش في القرن

التاسع ومات أوائل القرن العاشر (911 هـ) . وكان في هذه الفترة يعيش في مصر ، ومصر والشام كانتا في ذلك الحين مثابة للعلماء ، وموئلاً لهم منذ كان سقوط بغداد سنة 656 هـ ، وهجمات المغول وتدمير العالم الإسلامي وضياع كثير من تراثه ، ومظاهره الحضارية الأخرى ، وغلبت العجمي على كثير من الأقطار الأخرى .

سلم من ذلك قطران ، هما مصر وسوريا تحت حكم المماليك الذين شجعوا على استئناف الحياة العلمية وتنشيطها ، فكانت هناك حركة علمية جيدة تمثلت في حركة الجمع والتأليف ، ونشأ عنها عديد من المؤلفات الجامعة مثل : صبح الأعشى للقلقشندي ، ونهاية الأرب للنويري ، ولسان العرب لابن منظور ، وغيرها من الكتب التي نصفها عادة بأنها كتب موسوعية ، أي ذات ثقافة عامة تتعدد فيها الموضوعات .

وليس معنى هذا أن المراكز الثقافية الأخرى كانت في حالة عطالة ، وإنما وُجدت بعض الفعاليات الذهنية الخصبة التي كانت موزعة في أنحاء العالم الإسلامي ، مثل ابن خلدون في المغرب ، ولكن لم يكن يضمها إطار واحد ، وكانت مهتمة بالجمع والتنسيق أكثر من الابداع والتجديد .

والسيوطي ألّف كثيراً جداً [أكثر من 300 كتاب ورسالة] وبعض مؤلفاته تعتبر تركيزاً منسقاً للعلوم التي ألف فيها ، ويظهر أنه (عرف) منه كثير من المؤلفين الذين ضاعت آثارهم ، ومن أبرز كتبه في الدراسات القرآنية (الاتقان في علوم القرآن) لأنه يلخص جملة المباحث والعلوم المتصلة بهذا الكتاب الكريم .

ونختار من كتبه اللغوية كتاب « المزهر » لأنه يضم مجموعة طيبة من مباحث العربية وقضاياها .

أما في الجديد فإن أفضل مصدر ننطلق منه للتعرف إلى المباحث اللغوية القديمة والجديدة ، ونتزود منه معرفة عامة فذلك في عدد من الكتب والمجلات المختصة .

وهناك أربع مجلات مارست البحث اللغوي بفروعه المختلفة : ـ

أ ـ مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق [سابقاً مجلة المجمع العلمي العربي] وهي الآن في المجلد الثاني والخمسين ، بدأت منذ أسس المجمع في أعقاب الحرب العالمية

الأولى سنة 1919 م وهي مجلة فصلية .

ب ـ مجلة مجمع اللغة العربية في القاهرة ، وهي تصدر مرة كل سنة ، ويصدر معها كتاب باسم (محاضر جلسات المؤتمر) .

حـ ـ مجلة المجمع العلمي العراقي ، وهو ثالث المجامع تأسيساً ، وله مجلة ـ أظنها سنوية ـ تتناول موضوعات لغوية في جملة ما تتناوله .

د ـ مجلة العرب ، وكانت تصدر في العراق قبل عشر سنين ونيف ، يصدرها الأب أنستاس الكرملي ، وهو لغوي متضلع في اللغة العربية ، وعدد من اللغات الأخرى ، وله مباحث طريفة . وهي مجلة منقطعة .

هـ ـ مجلة اللسان العربي التي يصدرها مكتب تنسيق التعريب في الرباط منذ ثلاثة عشرة سنة أو نحو ذلك . هذا إلى جانب المجلات الأدبية التي تنشر بعض الفصول اللغوية .

في هذه المجلات نجد فيضاً من البحوث والقضايا اللغوية ، بعضها متابعة للقديم، وبعضها من هذه البحوث التي تفرضها الظروف الحاضرة التي يواجهها الوطن العربي .

والقراءة في هذه المجلات والانغماس فيها يكسبنا أولاً المعرفة اللغوية العامة التي نحتاج إليها ، أياً كان الموضوع الذي نختاره ، ثم تكسبنا اتجاهاً نحو موضوع معين نستشعر ميلاً إليه ، ونحس حاجة له . . وبالتالي فهي تزرع في نفوسنا ركائز البحث وتطلعنا على مناهج وأساليب مختلفة .

ويحسن أن أضيف هنا بعض الكتب التي يمكن أن تكون مثيرة ومفيدة ولها وظيفة ايحائية تساعد على تفتيق الجوانب المختلفة للبحث اللغوي .

يحضرني منها كتابان : أحدهما بعنوان (دراسات في اللغة) للمرحوم الاستاذ السيد محمد الخضر حُسين رئيس الجامع الأزهر ورئيس جمعية « الهداية الإسلامية » في مصر ، ويتضمن هذا الكتاب جُملة أبحاث في الجانب اللغوي كان أكثرها من المباحث التي قدمها لمجمع اللغة العربية في القاهرة بوصفه عضواً فيه .

والآخر كتاب لمستشرق درس اللغة العربية في تطورها ، وأساليبها ، ولهجاتها

في كتاب اسمه (العربية ، دراسة في اللغة واللهجات والأساليب) وقد ترجم هذا الكتاب إلى العربية الدكتور عبد الحليم النجار ، وهو كتاب مثير جداً ويطرح أسلوباً في التفكير والاستنتاج ، ويعرفنا كيف نستفيد من المعلومات القديمة لبناء بحث جديد .

بالاضافة إلى كل هذا الذي تقدم من الدلالات على بعض الكتب الأساسية في طريق البحث اللغوي نستطيع أن نضيف أسماء كتب أخرى اهتم أصحابها برصد حركة البحث اللغوي في هذا القطر أو ذاك من الأقطار العربية . وأعد من ذلك : ـ

1 ـ في العراق : ـ صدر كتاب جيد في هذه الناحية هو بمثابة فهرس لأعمال اللغويين العراقيين المعاصرين ، جمعه صاحبه وهو الاستاذ (عواد) بعنوان (المباحث اللغوية في مؤلفات العراقيين المحدثين) .

2 ـ في الشام : ـ كتب الاستاذ سعيد الأفغاني بحثا في هذا الموضوع نشر ضمن مطبوعات معهد الدراسات العربية العالية في القاهرة ، حيث دُعي للمحاضرة في هذا الموضوع فكان كتابه هذا حصيلة هذه المحاضرات .

3 ـ في مصر : ـ نشرت باحثة سورية هي الدكتورة نشأت ذبيان بحثاً جديداً بعنوان (الحركة اللغوية في بلاد الشام) . ولا شك أن هناك كتباً أخرى لا تحضرني الآن .

معلومات أخرى أساسية لطالب البحث اللغوي : ـ

أعتقد أن من البديهي جداً لطالب البحث اللغوي أياً كانت وجهة هذا البحث أن ينطلق من صلة قوية جداً بالمعاجم العربية ، وأن يكون على معرفة بـ :ـ

أ ـ تاريخها .
ب ـ طريقة البحث فيها .
حـ ـ المميزات التي يفترق بعضها عن بعض بها .

وهناك مؤلفات تيسر للطالب هذا الموضوع ، وأفضل كتاب درس هذه المعاجم من هذه الوجهات الثلاث هو كتاب للدكتور حسين نصار عنوانه (المعجم العربي نشأته وتطوره) . وهناك كتاب آخر للاستاذ عبد الله درويش عنوانه (المعاجم

العربية) . ولا يخلو تقريباً كتاب من الكتب التي تنظر في اللغة العربية أو في فقه اللغة من وقفة ـ تطول أو تقصر ـ عند هذا الموضوع .

غير أنه يحسن أن نضيف إلى ما في هذه الكتب حركة المعاجم الحديثة في الوطن العربي ، فهناك نوعان من المعاجم التي تنتشر الآن في البلاد العربية : معاجم اللغة العربية وحدها . . ومعاجم للغة العربية مقرونة إلى لغة اجنبية .

ونحن الآن نتحدث عن المعاجم العربية وحدها فنلاحظ ما يلي :

1 ـ مجمع اللغة العربية في القاهرة أصدر معجماً معتمداً هو المعجم الوسيط ، وهو نتيجة جهد طويل استمر عشرات السنين ، ولكن توزيعه لا يرضي . واقترح بأن يطبع في الجماهيرية بكميات كبيرة .

2 ـ ومجمع اللغة العربية في القاهرة يقوم باعداد ما يسمى بالمعجم الكبير ، وهو معجم ضخم مقارن باللغات السامية الأخرى ، ويحتاج إلى جهود ضخمة ، والعمل فيه بطيء .

3 ـ وينوي المجمع كذلك أن يصدر (المعجم الصغير) إشاعة للغة العربية في أوساط الطلاب بالمدارس الاعدادية والثانوية .

4 ـ وهناك حركة معجمية في بيروت ولكنها تقوم على أساس تجاري في كثير من المرات ، أو على أساس لا يلتئم مع الحفاظ على اللغة العربية . فهناك معجم كبير جمع كل الألفاظ والمصطلحات التي أقرها مجمع اللغة العربية ، وحوَّل لسان العرب من ترتيب الفصل والباب إلى الترتيب (الألف بائي) ، وضم ذلك إلى بعض وأصدره في جزئين كبيرين .

وهناك أيضاً معجم مدرسي صغير صدر عن دار العلم للملايين يرتب الكلمات حسب لفظها دون الرجوع إلى أصلها الاشتقاقي ، ويقول أصحاب هذا المعجم : إنهم أرادوا التيسير على الطالب المبتدىء ، فمثلاً إذا صادفت الطالب كلمة (ميزان) وأراد مراجعتها فعليه أن يعود إلى أصلها الثلاثي (وزن) وكذلك الأمر في (عده) يراجعها في وعد ، ولكن هذا المعجم وضع هذه الكلمات ضمن الحروف التي ننطق بها .

وتوجد المشتقات في هذا المعجم مبعثرة في مواد مختلفة ، مع العلم أن خاصية الاشتقاق أساسية في الفكري اللغوي العربي ، ومثل هذا المعجم يضحى بها . وكان الأولى ـ لو كانت الرغبة هي التسهيل ـ أن يلتزم الأصل الاشتقاقي وأن يشير عند ذكر الكلمة الصعبة إلى مكانها الأصلي .



المُصْطَلَحاتُ الأَلْسُنِيَّة

مَحاولة لترجمتها وتقديم تعريفات لها

الدكتور
الهادي حنيش

إن قضية المصطلحات اللغوية شائكة ومعقدة ، وأعقد منها قضية ترجمتها أو نقلها . . من لغة إلى أخرى وذلك لعدة أسباب نذكر منها :

1 ـ المصطلحات الألسنية وخاصة فيما يتعلق بعلم اللغة غير ثابتة الاستقرار فهي في تغير وتجدد .

2 ـ اختلاف المصطلحات من مدرسة لغوية إلى اخرى ، بل قد يصل الاختلاف إلى الباحثين أنفسهم .

3 ـ فيما يتعلق بمجال الألسنية العربية نجد قصوراً واضحاً في كثير من الدراسات المعاصرة ونلاحظ هذا القصور في العديد من

الدراسات أو الاطروحات التي تناقش في الجامعات الغربية ، إذ نجد الباحث أو مقدم الاطروحة إما أن يكتب المصطلح الغربي كما ورد في لغته الأصلية (فقط بحروف عربية) دون أن يجهد نفسه بمحاولة ترجمته أو البحث عن مقابل عربي له . وهذا ملاحظ في عدة كتب مطبوعة ومتداولة . أو أن يقدم ترجمة مستعجلة ركيكة لا تفيء بالغرض ولا تعطي للمصطلح الأجنبي حقه . . . ويكون أثر ذلك على القارىء أو المتخصص الجديد في مجال الألسنية عظيماً ، إذ تتكون لديه فكرة وكأن اللغة العربية عقيمة من حيث المصطلحات اللغوية وأنها لا تستطيع مواكبة التقدم الألسني المطرد .

إن لغتنا قوية وعظيمة وبإمكانها أن تواكب هذا التقدم بكل ثقة واطمئنان . فلا يجب أن ننسى أو نتناس مجهودات علمائنا الأفذاذ مثل سيبويه ، وابن جني والمبرد والزمخشري وابن يعيش وابن هشام وغيرهم كثير . . .

« إن لنا نحن العرب من البحوث اللغوية والنشاطات الفيلولوجية القديمة ما ليس لغيرنا . إنه الزاد الذي وجب حمله بعز واعتزاز إلى حيث نسير نترك منه أثناء سيرنا مما لا بد من تركه ونحتفظ بما لا بد من الاحتفاظ به نرقيه بعد أن نقتله بحثاً »[1] .

فقط يجب معرفة كيفية الاستفادة من كتب ومصطلحات هؤلاء العلماء إذ لا بد من تنقيح وتجديد دمها . لا يجب أن يفهم من ذلك أننا نؤيد الرجوع بالألسنية إلى الوراء أو أننا من محبي التقعر أو التحجر (إذا كان الرجوع إلى القديم تقعراً وتحجراً) أو ضد التجديد والإجتهاد في هذا المجال .

ولكن حفاظاً على مصطلحاتنا من التبخّر والإندثار، وإسهاماً مع من أسهموا في هذا المضمار بإثارة قضية هامة ودقيقة في ذات الوقت ، نضع هذه المحاولة المتواضعة لترجمة بعض المصطلحات الألسنية أمام الباحثين والدارسين آملين في أننا أصبنا الهدف وهو ـ كما قلنا ـ المساهمة في إثارة هذه القضية ومحاولة تجميع المصطلحات المتفرقة هنا وهناك . . .

ولا بد ـ أولاً ـ من ذكر هذه الملاحظة :

إن كثيراً من المصطلحات المترجمة في هذه المقالة وفيما يتبعها من مقالات ـ إن

---

(1) د . التهامي الراجي الهاشمي 1 « بعض مظاهر التطور اللغوي » . دار النشر المغربية 1978 من المقدمة (ص 3 ـ 4) .

شـاء الله ـ استقيناهـا من كتب قديمـة أو حديثـة ومن اطروحـات مختلفـة ومجهـودنـا الشخصي ينحصر في :

1 ـ نقل هذه الترجمات .

2 ـ في حالة غياب ترجمة لمصطلح معين أو في حالة عدم معرفتنا بوجود تـرجمة صالحة في مكان ما فإننا نعمل مجهودنا لترجمة المصطلح الأجنبي بنـاء على تعـريفه في الألسنية الحديثة . .

3 ـ تقـديم تعريف مبسط للمصـطلح (وأحيانـاً لمقابله العـربي) ، حيث أن أغلب التـرجمات ـ إن لم تكن كلهـا ـ التي جمّعناهـا كـانت ألفـاظـاً مفـردة دون أدنى تعريف . ولقد عملنا جهدنا لتقديم تعريف للمصطلح الأجنبي ومـدلولـه بناء عـلى تعريفه في كتب اللغة والمعاجم المتخصصة وأحياناً نقدم تعريفاً للمصطلح العربي إذا كان غامضاً .

نسينـا أن ننوه إلى أن المصـطلحـات الأجنبيـة مـأخـوذة من الكتب والمعـاجم الفرنسية . . .

المصطلح الاجنبي	الترجمة أو المقابل العربي	التعريف
ACCENT	نبرة	في علم الألسنيـة توصف النبـرة كوحـدة مميـزة في كثـير من اللغات ـ كاللغات الرومـانية فـأحيانـاً نجد الكلمـة تعطي مفهومين مختلفين حسب موضع « النبرة » فالكلمة الايطالية (ĀNCORA) (حيث النبـرة المرمـوز لها كتـابـة بـالفتحـة مـوضـوعـة في أول الحـرف من الكلمــة) تعني « الحبر » بـالفرنسيـة Ancre في حين أنها تعـطي معنى : أيضاً ، إذا كـانت النبـرة في منتصف الكلمـة (عـلى الحـرف o) (ANCŌRA) بالفرنسية ENCORE .
ACCET D'IN-SISTANCE	نبرة التأكيد	وتعني تشديد النطق على وحدة صوتية أو مجموعـة وحدات صوتية معينة داخل الكلمـة وذلك بنـطقها نـطقاً يختلف في شدته عن بقية الوحدات .
ACCENTUER	نَبـر (الفعل)	

المصطلح الأجنبي	الترجمة أو المقابل العربي	التعريف
ACCIDENT ACTANT	عرض / الفاعل (الحقيقي)	تستعمل اللفظة لتمييزها عن المادة وهذا يقود إلى التمييز بين الفعل أو الصفة والاسم ففي عبارة: الولد يلعب. الولد يعتبر مادة . في حين أن الفعل « يلعب عرض في النحو التقليدي الغـربي يطلقـون على الفـاعل لفـظة (Sujet) بالانجليـزية (Subject) ويعرفونه بالشخص أو الشيء الذي يقوم بفعل ما . ولقد انتقد علماء الألسنية الحديثة (من هيكليين وتوليديين) هذه الفكرة واعتبروها سطحية فأطلقوا لفظة (Actant) على الفاعل الحقيقي الذي يقوم فعلاً بشيء ما . ومع ذلك فيطلقُ بعض العلماء ومنهم تسنيير TESNIÈRE) و(بـوتيي .POTTIER. B) هـذه اللفـظة عـلى أسـماء الأشخاص أو الأشياء المشاركة في الحدث أو الفعل حتى وإن لم تكن فاعلة ولدى هؤلاء يمكننـا ترجمـة اللفظة «بـالعنصر المشارك». ويقدم POTTIER عناصره المشاركة (ACTANTS) على محورين يسميها : محور المشـاركة ومحـور الاعتماد ففي محور المشاركـة تقع العنـاصر المشـاركة مشـاركة مبـاشرة في الحدث . أما في محور الاعتماد فتقع العناصر المشاركـة من الدرجة الثانية فالفاعـل والمفعول بـه والمفعولـة لأجله تعتبر عناصر مشاركة في الحـدث مشاركـة مباشـرة . في حين أن الظروف (أحياناً) والجمل الموصولة تعتبر عناصر مشـاركة من الدرجة الثانية . ويقدم المحورين بهذه الكيفية : علامات الموجب (+) ← + محور المشاركة — محور الاعتماد ↓ فاعل (فعل) مفعول — الاعتماد والسالب (−) تعني الاتجاه أفقياً مِـنْ الأقوى إلى الأضعف أي من الفاعل إلى المفاعيل .
ACTE DE LANGAGE	عملية الخطاب	وهي العملية التي تتم بين المرسل باعتباره مصدر تكوين الجمل والعبارات والمستقبل .
ACTUALISA-TION	تحصيل	وهي عمليـة تعني تشخيص وحـدات اللغـة وتحـويلهـا من وحدات لغة إلى وحدات كلام أي تحويل ألفاظ لغوية إلى كلام مفهوم في جمل وعبارات بناء على وضعية الاتصال .

المصطلح الاجنبي	الترجمة أو المقابل العربي	التعريف
Agglutination	الالصاق التوهمي	ويعرفه مجمع اللغة العربية هكذا « ضرب من ضروب البحث اللغوي ويكون أما بالصاق جزء من الكلمة الثانية إلى أولى حتى يصيرا كلمة واحدة مثل جاب بدلاً من جاء بكذا ، أو بحذف من الكلمة الثانية فتنشأ من الباقي كلمة جديدة .
AGGRAMA-TICALITÉ	اللحن	المصطلح الأجنبي يعني الخروج عن القواعد النحوية المألوفة أو الاتيان بجملة لا تستجيب للقواعد النحوية المعروفة . ويقابله في اللسان العربي « اللحن »
ALLOMOPRPHE (PHONE)	جزئية (شكل فرعي)	ويفضل د. التهامي الهاشمي إستناداً على قاعدة (فيلولوجية) قديمة ترجمتها ب صوته (بفتح الصاد) وهي الوحدة الصوتية المنطوقة .
ALTERNANCE	تناوب.	
ALVÉOLAIRE	لثوى / مفرزي	صفة تطلق على بعض الأصوات حيث أن أثناء النطق بها مقدمة اللسان تكاد تلامس اللثة العليا تاركة فراغاً بسيطاً يمر منه الهواء . وهذه الأصوات في العربية مثلاً : الراء ، السين/الصاد .
AMALGAME	مزج (ملغم)	لفظة «ملغم». مأخوذة من د. التهامي الهاشمي . كمثال على المزج لفظة « جهنم » إذ أنها مؤلفة من وحدتين معجميتين وهما « جي » وتعني واديا جنوب العراق ، وهنم وهو اسم لقبيلة كان من عادتها أن يقدم حديثو الزواج أول مولودهما قربانا للأله « مولوخ » إذ يرميانه على حجرة ذلك الوادي بعد أن ترفع درجة حرارتها إلى أقصى حد . وبالتالي : لحم بشر + حجارة = جهنم واستعملها القرآن للإشارة إلى العذاب الذي ينتظره مستحقوه .
ANALOGIE	قياس	وهو أخذ نموذج لغوي معين ثم جعله قياساً للغة أو النحو . والقياس مفيد في النواحي الألسنية لأنه كما قال مهدي مخزومي « حمل مجهول على معلوم ، وحمل ما لم يسمع على ما

المصطلح الأجنبي	الترجمة أو المقابل العربي	التعريف
		سمع » ولقد برع النحاة العرب في هذا المجال واخضعوا جل دراساتهم النحوية على مبدأ القياس « انما النحو قياس يتبع » هذه العبارة المنقولة عن الكسائي تترجم إلى أي حد كان النحاة متمسكين به . إلا أنهم غالوا في ذلك ـ في كثير من الأحيان ـ .
ANALOGISTES	أهل (أصحاب) القياس	
ANTÉRIEUR	« حنكي »	في الدراسات الصوتية أو علم الأصوات تعني هذه اللفظة الأصوات التي تنطق عندما يتقدم اللسان إلى الامام في الجزء الأمامي من الفم منتصباً ناحية الحنك كما تنطق الكسرة .
ANTÉRIEUR	سابق	وفي علم اللغة (وفي النحو بالذات) تطلق اللفظة على أزمنة سابقة لأزمنة اخرى رئيسية ، فهناك في الفرنسية مثلاً : الماضي السابق / والمستقبل السابق .
ANTONYMES	مضادات (الوحدات المضادة)	وهي الوحدات الحاملة لمعنى التضاد أو النقيض ويتحدد هذا المعنى المضاد أما : بالتكامل كفهومي الذكورة والانوثة ، أو بالمقابل ، البيع والشراء : الخ .
APERTURE	انفراج ، انفتاح (الفم)	يُطلق هذا المصطلح في الصوتيات على انفراج الفم أثناء النطق ببعض الأصوات .
DEGRÉ D'APERTURE	درجة الانفراج	
APEX	أسلة اللسان	
APICAL	أسلي	نسبة إلى أسلة اللسان وتطلق على الصوت (الوحدة الصوتية) المنطوقة بطرف اللسان مقترباً من الجزء الامامي للحنك الصلب . كما هو الحال في النطق بالسين الاسبانية (صوت بين الثاء والسين العربيتين) .
APOCOPE	البتر	وهو استقطاع حرف أو مقطع من آخر الكلمة لتتولد كلمة جديدة . فاللفظة الفرنسية Cinéma (خيالة) مثلاً مشتقة من لفظة CINÉMATOGRAPHE بعد بترها .

المصطلح الأجنبي	الترجمة أو المقابل الغربي	التعريف
APOCOPE DES SYLLABES	بترة المقاطع	
APPORT	المسند	المسند هو الركن الثاني في الجملة العربية ويرجع المصطلح العربي كأغلب المصطلحات النحوية إلى الرعيل الأول من النحاة . أما المصطلح الأجنبي فقد استعمل من قبل بعض الالسنيين المحدثين كمرادف لمصطلحات اخرى فنجد البعض يستعمل للدلالة على ركني الجملة الرئيسين : Support/ Apport أو Thème/ Rhème أو Sujet/ Prédicat ولقد أشرنا لمثل هذا الاختلاف في المصطلحات الحديثة في مقدمة هذا البحث .
APPORT IN'FORMATIF	المسند الاخباري	هناك من يستعمل هذا المصطلح للدلالة على المسند أو الخبر .
ARPITRAIRE	اعتباطي	توصف الإشارة اللغوية بأنها اعتباطية وهذا يحدد العلاقة بين الدال والمدلول التي هي علاقة إعتباطية . فالعلاقة بين لفظة رجل مثلاً نطقاً أو كتابة ومفهوم « رجل » ليست علاقة طبيعية بل اصطلاحية .
ARCHAISME	مهجور (قديم)	في كل لغة ألفاظ وعبارات أختفت وأندثرت أو في طريقها إلى الاختفاء ، أو لم يعد استعمالها مرغوباً فيه ، وهذا ما يسمى بالمهجور .
ARTICULA-TION	تلفظ	اخراج الاصوات اللغوية
ARTICLE	أداة التعريف والتنكير	تستعمل بعض اللغات أدوات لتعريف الاسم وأخرى لتنكيره . ففي اللسان الفرنسي نجد أدوات يسمونها « المعرفة » أي أن الاسم اللاحق معرف . وهي (Le, la, les) حسب نوع وعدد الاسم وأخرى غير معرفة أو منكرة وهي (Un, Une, Des) حسب نوع وعدد الاسم . في اللسان العربي توجد « أل » التعريف كمقابل للأدوات المعرفة وتسبق الاسم أياً كان نوعه وعدده فهي لا تتغير حسب التذكير والتأنيث أو الجمع والمفرد .

التعريف	الترجمة أو المقابل العربي	المصطلح الأجنبي
لا توجد أداة خاصة لتنكير الاسم وإن كان التنوين يلعب دوراً مهماً في ذلك .		
وتطلق على أداة ترافق الاسم لتشير لمعنى التبعيض ونجد هذا أكثر وضوحاً في اللسان الفرنسي فالأدوات DE, DE L'/DU/ DE LA/ DES/ تعتبر أدوات تبعيض عندما تسبق الإسم (حسب نوع وعدد هذا الإسم)	أداة التبعيض	ARTICLE PARTITIF
يشير المصطلح إلى فصيلة نحوية مرتبطة بانجاز أو عدم إنجاز الحدث. وبالتالي فالحدث ينقسم إلى قسمين : حدث تم إنجازه وهو ما يعبر عنه بـ (aspect accompli وحدث لم يتم إنجازه Aspect Inccompli) أي الناقص (غير التام) . وهنا لا يجب الخلط بين الأزمنة والتي تشير إلى الماضي ، الحاضر والمستقبل وما يندرج تحتها وبين هذه الفصيلة مع أن الماضي يدخل في عداد التام ، في حين أن المضارع والمستقبل (الحاضر) يدخلان في عداد الناقص .		ASPECT
	ادغام	ASSIMILATION
وهو الخط الوهمي الذي تقع عليه العناصر المكونة للجملة . وهناك خط أفقي ، وخط رأسي كما سيتضح .	محور	AXE
وهو العودة بالجملة إلى المؤلفات المباشرة . وكل جملة لا بد من تحليلها إلى مؤلفاتها المباشرة المؤلفة من ركن فعلي (المؤلف بدورة من فعل + زمن) وركن اسمي (فاعل) المؤلف من التعريف والتنكير واسم الخ .	.المحور الأفقي (أو الركني)	AXE SYNTAGMATIQUE
وهو محور العلاقات المستترة المضمرة بين مختلف وحدات اللغة المنتمية إلى نفس الطبقة الصرفية النحوية أو الدلالية مثلاً : يريد الطفل أن يرسم جملاً أسداً قطاً فامام الفاعل فرصة الاختيار لأن الأشياء الثلاثة لها نفس	المحور الرأسي (الاستبدالي)	AXE PARADIGMATIQUE

التعريف	الترجمة أو المقابل العربي	المصطلح الأجنبي
الصفات النحوية الصرفية . وبالتالي يمكن استبدال احدها بالآخر .		
في بعض اللغات تستعمل بعض الأفعال كأفعال مساعدة أي توضع مع الأفعال الرئيسية لترجمة زمن معين أو صيغة نحوية معينة . ومن هذه الأفعال على سبيل المثال فعلي الكينونة والملكية في الانجليزية والفرنسية لترجمة الزمن الماضي (المركب أو التام) . في النحو التوليدي أخذت الكلمة مفهوماً آخراً إذ أصبحت تعني فصيلة نحوية وهي تكوّن ضروري للمصوغ الفعلي .	فعل مساعد	AUXILIAIRE
يطلق هذا المصطلح وهو من استعمال الالسني .Tesnière) (L. (تسنيير) على الفعل الذي ليس له فاعل حقيقي واضح . فهناك بعض الأفعال في الفرنسية التي لا تتصرف مع كل الضمائر بل مع ضمير الغائب (هو) ونقابل في العربية هذا البناء من الأفعال (أحياناً) بما يعرف بالمبني للمجهول .في النحو التقليدي الفرنسي يسمون هذه الأفعال (لا شخصية) . Verbes impersonnels		AVALENT

مِنَ المخطوطاتِ الليبيَّةِ

الحلقة الثانية

الأستاذ إبراهيم سالم الشريف

تقديم : -

هـذه الحلقة الثـانيـة من مجمـوعـة المخطوطات الليبية الموجـودة في كل من مـركز دراسة جهاد الليبيين والمكتبة المركزية بجامعـة قار يونس وكذلك بعض المكتبات الأهلية التي تم تصوير ما بها من مخطوطات من قبل المركز .

وقـد اتبعت في فهـرسـة وتصنيف هـذه المخـطوطات نفس الـطريقـة التي قـدمت بهـا الحلقة الأولى من هذه الحصيلة ، والله أسأل أن يوفقنا لخدمة تراثنا الاسلامي الذي ورثناه عن أسلافنا صانعي الثقافة العربية والإسلامية .

وقـد استخـدمت في هـذه البلوغـرافيـا

بعض الرموز والمختصرات التالية : .

الناسخ	ن
عدد الأوراق	ق
عدد الأسطر	س
المقاس	م
نوع الخط	خ
بدون تاريخ	د . ت
؟	مجهول

كما أنني اتخذت عنوان المخطوط مدخلاً عاماً وعملت على ترتيب هذه العناوين ترتيباً هجائياً .

المخطوطات : ـ

* ارشاد السالك المحتاج لبيان أفعال المعتمر والحاج،. 855

يحيى بن محمد بن محمد الحطاب ت 995 هـ / 1587 م .

(بروكلمان ذيل ٢ / ٥٣٧) .

أوله : الحمد لله الذي فرض الحج إلى بيته العتيق . . وبعد فإن المنسك المسمى هداية السالك المحتاج إلى بيان المعتمر والحاج تأليف الوالدي . . فاستخرت الله تعالى من ذلك . . . ، . . . .

40 ق 22 س 24 × 17 سم

ن عبدالرحيم المغبوب د . ت

المصدر / المكتبة المركزية / جامعة قار يونس .

* الاعلام في طب امراض القلوب على الوجه المطلوب . 692

علي بن عبد الصادق الجبالي الطرابلسي ت 1138 هـ / 1725 م .

(الاعلام 5 / 113) (هدية العارفين 1 / 765) .

أوله : الحمد لله رب العالمين . . هذا كتاب لطيف ومختصر ظريف في طب القلوب والأجسام جمعته مما جاء عنه عليه الصلاة والسلام وما جاء عن الحكماء واشتهر نقله بين العلماء . . . ، . . . .

56 ق　　25 س　　23 × 18 سم

ن ؟　　1269 هـ

به نقص يسير قبل آخره .

المصدر / المكتبة المركزية / جامعة قار يونس .

* اغتنام الفوائد في شرح العقائد .

أحمد بن عيسى البرنسي زروق ت 899 هـ / 1493 م

(بروكلمان ذيل 1 / 746) .

أوله : الحمد لله على نعمه المتواترة . . فتصحيح العقيدة بالايضاح والبيان ثم تأييدها بالدليل والبرهان من أعظم مقاصد الايمان . . . ، . . .

69 ق　　16 س　　23 × 17 سم

ن محمد المنوبي بن محمد الفوراقي . تونس 1324 هـ .

خ مغربي .

* تحفة الاخوان البهية على المقدمة الرحبية .　　1316

محمد بن خليل بن غلبون الأزهري . كان حياً سنة 1132 هـ / 1730 م .

(بروكلمان ذيل 2 / 675) .

أوله : الحمد لله الوارث الأرض ومن عليها وإليه ترجعون وبعد فيقول العبد الفقير . . لما سافرت لبلد فزان حرسها الله من كل حاسد . . فتح الله علينا وعليهم بالعلوم النافعة . . . ، . . .

41 ق	24 س	24 × 18 سم

ن ؟	د . ت

به نقص وينتهي (حكم الخنشي)

المصدر / المكتبة المركزية / جامعة قار يونس .

* تخميس المنظومة البهية في مدح خير البرية .

عبدالرحمن بن محمد بن أحمد بن عبدالواحد بن منيع ت 1332 هـ[1] .

أولها :

أصـلي صـلاة تمـلأ الأرض والسـماء

عـلى خـير خـلق الله ثـم اسـلم

9 ق	17 س	20 × 15 سم

نسخة بخط المؤلف	د . ت

خ	مغربي

الأصل بمكتبة عبدالرحمن منيع (الحفيد)

* تنبيه بشأن مساجد طرابلس[2] .

عبد الرحمن التاجوري .

(دليل المؤلفين الليبيين ص 196) .

أوله : فليس هذا علمهم لأن من قـرأ كتب الفقه لا يعـرف جهة القبلة الشرعية . . . ، . . .

3 ق	22 س	21 × 15 سم

ن محمد بن الحاج موسى العجيلي 7 رجب 1286 هـ .

خ مغربي .

---

(1) عبدالحميد الهرامة ، الحياة العلمية بالجبل الغربي . مجلة البحوث التاريخية ، السنة السادسة العدد الأول .

(2) اكد في هذا التنبيه أن بعض مساجد طرابلس تتجه محاربها إلى جهة السودان ويلزم تعديلها إلى جهة الشرق وإلا كانت الصلاة فيها باطلة .

المصدر / شعبة الوثائق والمخطوطات بمركز الجهاد .

* تنظيم الري[3] .

أوله : الليلة الثالثة حبس لبني محمد . . . ، . . .

22 ق 32 × 22 سم

ن ؟ د . ت

خ مغربي

الأصل مكتبة / أحمد محمد أبو القاسم . غدامس .

* التوضيح في شرح تنقيح الفصول . 638

أحمد بن عبدالرحمن حلولو اليزليطني كان حياً 890 هـ / 1490 م .

(بروكلمان ذيل 1 / 921) .

أوله : الحمد لله ذي العزة والجلال . . وبعد فإن الباعث على شرح تنقيح الفصول في علم الأصول للشيخ أحمد بن ادريس الصنهاجي . . هو ما رأيت في تثاغر المترددين لقراءة علم أصول الفقه . . . ، . . .

228 ق 14 س 21 × 15 سم

ن ؟ د . ت

خ مغربي

المصدر / المكتبة المركزية / جامعة قار يونس .

* الدرر السنية (منظومة) .

أحمد البهلول ت 1113 هـ .

(أعلام ليبيا ص 57) (نفحات النسرين ص 136 ـ 138) .

أولها :

الحمد لله الذي فقه في الدين من

به اراد الخير في الدين الحسن

(3) كرّاس يبين طريقة توزيع المياه على المزارع بغدامس ويسمى بدفتر سقاية عين الفرس .

ثــم الــصــلوة والــســلام ســرمــدا
عــلى محــمــد ومــن بــه اقــتــدا

28 ق 16 س 21 × 16 سم
ن صالح بن الحاج عون العكاري 1175 هـ
خ مغربي
المصدر / شعبة المخطوطات / مركز الجهاد .

* رسالة إلى عبدالله المغراوي وعبدالملك بن أبي سعيد .
أحمد زروق ت 899 هـ / 1493 م .
(بروكلمان ذيل 2 / 675) .
أولهـا : الحمـد لله ومما كتب الشيخ زروق رحمـه الله تعالى إلى بعض تلامذته : الحمد لله ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم من العبد الفقير إلى رحمة الله أحمد بن أحمد بن عيسى البرنسي ثم الفاسي . . أصلح الله حالة إلى السادات الفقراء . . . ، . . .
4 ق 23 س 20 × 15 سم
ن ؟ د . ت
خ مغربي
مبتور الآخر
المصدر / شعبة المخطوطات / مركز الجهاد .

* رسالة في كرامات الصالحين . 896
عبدالسلام بن عثمان بن عز الدين بن عبدالوهاب بن عبدالسلام الأسمر
ت .
( )
أولها : الحمد لله رب العالمين وبه أستعين . .
اما بعد فإن في ذكر كرامات الصالحين من الفضل والأجور ما هو مقرر مشهور وكيف وهي دالة على فضل حبيب الله . . . ، . . .

وسلم لله

الحمد لله وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه

قال الشيخ الامام العالم العلامة

تحفة الزمان الفقيه الاخوان

سيدي عبد السلام بن عثمان

التاجوري دارا والقراري الجيتوري

لبسبة ومدارا اطال الله تعالى بقاءه

لما كان من اعظم المهمات معرفة مولفي الكتب لما على القران

العمل والمجتنى من الكتب والحواشي التي جهل مولفها ولم تعلم

صحة ما فيها الجوزية الناظم بتعريف نفسه فقال يقول فعل

مضارع من القول الذي هو وفرعه يتعدى الى مفعول فان

فعت يعني جملة كوقوعها هنا في قوله الحمد لله الى اخر

النظم فهي في موضع مفعوله وفاعله عبد الواحد

ابن احمد ابن علي ابن عاشر فان اعرب صفة لم تثبت الهمزة الا

ان تقع اولا السطر بالخلاف ما اذا اعرب بدلا او خبر بحضهم

نحو

بسم الله الرحمن الرحيم . وصلى الله على سيدنا محمد وآله

يقول العبد الفقير الحقير المنكسر الخاطر لقلة العلم والتقوى الظاهر
ابو داوي بن محمد بن عمران بن ابي محمد القطب سيدي عبد السلام الفيتوري
وفقه الله وعفى عن الجميع آمين
الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه
والتابعين وبعد فهذه رسالة تشتمل على ابواب بعض قواعد حسابية
في معرفة الشهور والسنين والمنازل والبروج واوقات الصلوات
والقبلة وغيرها الآتية في الباب انه طلب مني بعض الاخوان
تقييدها فاسعفته بعد الاستخارة النبوية على ما جهلها وبعد الصلاة
والدعاء والتجئ وسميتها بالقواعد المفيدة للاذهان البليدة
وجعلتها احد عشر بابا وخاتمة والله المستعان وعليه التكلان وهو
حسبنا ونعم الوكيل . الباب الاول في معرفة دخول راس سنة
الشهر العجمي خذ ما زاد على تسعمائة من سني الهجرة مع العام الذي تريده فما
جمل اطرح منه من كل ثلاثة وثلاثين عاما سنة ان بلغ العام الذي الك
والاول وهي سنوا الازدلاف والباقي بعد الطرح يبقى بيدك او اقل
ابدا من الحمل اولا وله حرف الابجدية اوله حرف الدال والرابعة
حرف الجيم ... والمنتهى اليه ابدا بعده من يوم الاحد وايبو وقفت
في الايام فذا اليوم هو مدخل يناير وابو وقفت على ... تاريخ
فمستنكيهت والاول ومعنى وضع الدول المذكور هو ان نكتب
سبعة حروف مقطعة وهي ابجد هوز ... زاده ده وره

116 ـ 156 ق　　20 س　　26 × 18 سم

ن محمد بن عبدالله بن الحاج محمد مبارك التيموني

نسخ في قصور لواته بالجزائر سنة 1316 هـ .

قطعة 4 ضمن مجموع .

المصدر / المكتبة المركزية جامعة قاريونس .

* رسالة في معرفة الشهور والسنين والمنازل والبروج وأوقات الصلاة والقبلة .

الطاهر أبو راوي بن محمد بن عمران بن أبي محمد بن عبدالسلام الأسمر ت 1088 هـ .

(اعلام ليبيا ص 295) .

أولها : يقول العبد الفقير المنكسر الخاطر لقلة العلم والتقوى .. الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسول الله ... ، ...

1 ق　　20 س　　20 × 15 سم

ن ؟　　د . ت

الورقة الأولى فقط .

المصدر / شعبة المخطوطات بمركز الجهاد .

* الزهر الأسنى في شرح الأسماء الحسنى .

أبو محمد عبدالسلام بن عبدالغالب المصراتي بن غلاب ت 646 هـ

(اعلام ليبيا ص 173) .

أوله : الحمد لله الذي شهدت المكنونات بوحدانيته ودلت المصنوعات على سلطانه وعظمته وخضعت الجبابرة .. فصل : سُئل ابن عباس رضي الله عنه عن قصة يعقوب ويوسف عليهما السلام ... ، ...

2 ق　　31 س　　30 × 20 سم

ن ؟　　أواسط ربيع الثاني 891 هـ .

الورقة الأولى والأخيرة فقط .

المصدر / شعبة المخطوطات بمركز الجهاد .

* شرح أبيات في المباحث الأصلية . 1125

أحمد بن أحمد زروق ت 899 هـ / 1493 م .

(بروكلمان ذيل 2 / 362) .

أوله : ومن المباحث الأصلية وشرحه للشيخ زروق ما نصه . .

والقوم في هذا على فرقين

وحكمهم فيه على حزبين

59 - 61 ق 22 س 22 × 16 سم

خ مغربي

قطعة 6 ضمن مجموع .

المصدر / المكتبة المركزية بجامعة قار يونس .

* شرح الحزب الكبير . 1129

أحمد زروق ت 899 هـ / 1493 م .

(بروكلمان ذيل 2 / 361) .

أولـه : الحمد لله رب العـالمين . . أمـا بعد فـإني قصدت من الله حسن التوفيق لحل كلام الشيخ أبي الحسن الشاذلي . . . ، . . .

38 ق 26 س 20 × 15 سم

ن ؟ د . ت

خ مغربي

قطعة ضمن مجموع

المصدر / المكتبة المركزية جامعة قاريونس .

* شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني . 960

أحمد زروق ت 899 هـ / 1493 م .

(بروكلمان ذيل 2 / 361) .

أوله : الحمد لله الذي ابتدأ الوجود باحسانه وشمله بفضله وامتنانـه . .

واستعينه على ما قصدت في تحرير مقاله وتحقيق دلاله على بعض ما يتعلق بكتاب الرسالة . . . ، . . .

109 ق   24 س   22 × 16 سم

ن ؟   د . ت

المصدر / المكتبة المركزية بجامعة قاريونس .

* شرح رسالة العمل بالربع المجيب .   662

عبدالرحمن التاجوري ت 960 هـ

(أعلام ليبيا ص 160) .

أوله : الحمد لله رب العالمين . . وبعد فلما كانت رسالة الشيخ الفقيه . . قليلة الألفاظ كثيرة المعاني سألني بعض الأصحاب أن أضع عليها شرحاً يزيل مقفلها ويوضح شكلها . . . ، . . .

28 ق   20 س   20 × 14 سم

ن ؟   د . ت

خ مغربي

قطعة ضمن مجموع

المصدر / المكتبة المركزية بجامعة قاريونس .

* شرح سبك الجواهر .   525

محمد الصالح بن عبدالرحمن بن سليم الأوجلي

(دليل المؤلفين الليبيين ص 360) .

أوله : هذا تعليق مختصر وضعته على المنظومة التي جمعت فيها ما يدخل تحت قول لا إله إلا الله . .

الحمد للفرد القديم في الأزل

له البقاء في الوجود لم يزل .

17 ق   27 س   22 × 17 سم

ن محمد أبو خليفة بن علي الكميل   د . ت

قطعة 1 ضمن مجموع .

المصدر / المكتبة المركزية بجامعة قاريونس .

* شرح العقيدة الصغرى .

علي بن عبدالصادق الجبالي ت 1138 هـ / 1725 م

(بروكلمان ذيل 2 / 354) .

أوله : الحمد لله على ما تفضل به من نعمائه . .

هـذا شرح لـطيف في أصول متعـددة قصـدت بـه حـل ألفـاظ العقيـدة الصغرى . . . ، . . .

40 ق   25 س   20 × 14 سم

ن محمد . . . ؟   سنة 1103 هـ

خ مغربي

قطعة ضمن مجموع .

المصدر / مركز الجهاد .

* شرح قصيدة الوراق في مدح الرسول .

محمد بن محمد بن قاجه ت 1283 هـ .

(دليل المؤلفين الليبيين ص 424) .

أوله :

بـــدأت بـــذكـــر الله مـــدحـــاً مـــعـــظماً
وأُثـــني بـــحـــمـــد الله شـــكـــراً مـــعـــظماً

8 ق   24 س   21 × 16 سم

نسخة بخط المؤلف

خ مغربي

مبتور الأول والآخر .

المصدر / مركز الجهاد .

* شرح منظومة ابن عاشر .

عبدالسلام بن عثمان التاجوري ت 1139 هـ .

(معجم المؤلفين ج 5 ص 228) .

أوله : قال الشيخ الامام العالم العلامة تحفة الزمان المفيد للاخوان . . لما كان من أعظم المهمات . . العمل والفتوى من الكتب والحواشي التي جهل مؤلفها ولم تعلم صحة ما فيها . . . ، . . .

24 ق　　13 س　　23 × 16 سم

ن ؟　　د . ت

خ مغربي

المصدر / مركز الجهاد .

* شكر المنّة في الانتصار لأهل السنة .

أحمد بن محمد المكنى الطرابلسي ت 1101 هـ .

(هدية العارفين ج 1 ص 165) (اعلام ليبيا ص 106) .

أوله : وبعد فإن بعض الفقراء الصادقين والاخوان الناصحين الراغبين في الخير والداعين إليه والطالبين للحق والدالين عليه عرض علينا أوراقاً تضمنت كلاماً فاسداً وعن الطريق حايداً . . . ، . . .

61 ق　　22 س　　24 × 15 سم

ن محمد بن أحمد بن عبدالواحد بن منيع 13 شوال 1258 هـ .

خ مغربي

المصدر / مركز الجهاد .

* فتوى فيمن رمى زوجته بالزنى ولم يثبت ذلك عليها .

أحمد بن محمد المكني الطرابلسي ت 1101 .

(هدية العارفين ج 1 ص 165) (اعلام ليبيا ص 106) .

أوله : الحمد لله وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وآله ، ما قولكم رضي الله تعالى عنكم وأرضاكم وامتع المسلمين حياتكم . . . ، . . .

4 ق　　18 س　　30 × 20 سم

الحمد لله وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وآله

ما قولكم رضي الله تعالى عنكم وأرضاكم وأمتع المسلمين بطول حياتكم في مسألة وهي
الرجل إذا رمى زوجته بالزنى ولم يثبت ذلك فهل يجب بحكم الله تعالى يلزمه حد القذف
إلى أن يلاعنها أم لا وإن لاعنها فهل يفرق بينهما وتتأبد حرمتها أم لا وكيف لو أكذب نفسه
قبل اللعان وتبين أنه قام بذلك لا ضرارها وجعل يتوعدها ويخوفها ويهددها
فهل يلزمه الحد وتطلق عليه للضرر أم كيف الحكم وعلى كل حال بينوا لنا في جميع
الأمر ولكم أجر في أجوبتكم مفضلا على الجميع تؤجروا وترحموا والسلام عليكم

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله إنه إذا رمى الرجل زوجته بالزنى وحققت
وحقق الدعوى عليها بذلك بأن قال أبصرتها تزني وقال لا أعلم تيقنت ذلك
شرعا ورفع الأمر للحاكم فإن الحاكم يعظهما ويخوفهما عذاب الله تعالى فإن رجع
أمرهما لزمه حد القذف اللعان وإن الزوج حلف وحلفت الزوجة على إنكارها
تلاعنا على ما وصف الله تعالى في الكتاب العزيز فإذا تم اللعان بينهما فرق بينهما
بحيث تتأبد حرمتها عليه بلا تحليل ولو بعد زوج فإن أكذب الزوج نفسه
قبل تمام اللعان لزمه حد القذف كما تقدم وتطلق عليه إذا ثبت أنه قام بذلك
وقصد به إضرارها لكونها طلبت بائنة إن طلبت ذلك ويحل له بعد ذلك مراجعتها
في عدتها وعقد جديد بعد انقضائها للزوج فالدية سواء لاعن أو أكذب
نفسه أو ثبت عليها ولا رجم ليس شيء من ذلك والله أعلم وبه التوفيق
نسأله العصمة والهداية إلى سواء الطريق كتبه عبيد ربه تعالى أحمد بن محمد المكي عفي عنه
انتهى

ولم يثبت ذلك

نسخة بخط المؤلف .

خ مغربي .

المصدر / : مركز الجهاد .

* فتوى بشأن زكاة حصّة الخماس .

محمد النعاس ت 1162 هـ[4] .

أوله : الحمد لله . . صلى الله على سيدنا محمد . وسئل الشيخ الفاضل سيدي محمد النعاس آمنه الرب من كل بأس ونص السؤال . . . ، . . .

1 ق 16 س 22 × 15 سم

ن ؟ د . ت

خ مغربي

ورقة واحدة فقط .

المصدر / مركز الجهاد .

* قواعد التصوف وشواهد التعرف[5] . 1152

أحمد بن عيسى البرنسي زروق ت 899 هـ / 1493 م .

(بروكلمان ذيل 2 / 362) .

أوله : الحمد لله كما يجب لعظيم مجده وجلاله فالقصد بهذا المختصر وفصوله تمهيد قواعد التصوف وأصوله على وجه يجمع بين الشريعة والحقيقة . . . ، . . .

15 – 47 ق 23 س 22 × 18 سم

ن أحمد بن أبي القاسم التواتي 1264 هـ

---

(4) وجد تاريخ وفاة الشيخ محمد النعاس مدوناً بكناش له علاقة وطيدة بالشيخ عبدالسلام بن عثمان التاجور والشيخ محمد النعاس ، ويخالف هذا التاريخ ما ذكره الشيخ الطاهر الزاوي في كتابه أعلام ليبيا حيث ذكر أن الشيخ النعاس توفي سنة 1179 .

(5) جاء بآخرها : تم التخطيط من نسخة صحيحة بخط العالم سيدي عبدالله الخياط بن محمد الهاروشي الفاسي .

خ مغربي
قطعة 2 ضمن مجموع
المصدر / المكتبة المركزية بجامعة قاريونس .

* القواعد المفيدة للأذهان البليدة . 675

أبو راوي بن محمد بن عمران بن عبدالسلام الأسمر ت 1088 هـ .
(أعلام ليبيا ص 295) .
أوله : الحمد لله رب العالمين . . وبعد فهذه رسالة تشتمل على بعض قواعد حسابية في معرفة الشهور والسنين والمنازل . . طلب مني بعض الاخوان تقييدها وجعلتها أحد عشر باباً وخاتمة . . . ، . . .
100 ق 23 س 22 × 16 سم
ن أحمد بن محمد بن ابراهيم 1209 هـ .
خ مغربي
قطعة 2 ضمن مجموع .

* قوانين حكم الاشراق إلى كل الصوفية بجميع الآفاق . 1102

محمد بن أحمد بن زغدون اليزليطني ت 882 هـ / 1477 م .
(بروكلمان ذيل 2 / 152) .
أوله : الحمد لله الحكيم العليم . . أما بعد فهذه حكم على طريق القوم خاطرها خاطري في اليقظة والنوم أردت اثباتها في هذه الأوراق . . . ،
. . .
20- 62 ق 21 س 26 × 22 سم

خ مغربي
قطعة 5 ضمن مجموع .

* كتاب السلوك والأخلاق .

أحمد بن عيسى البرنسي زروق ت 899 هـ / 1493 م

(بروكلمان ذيل 2 / 362) .

أوله : وراع في كل بلد ما يغلب على أهله وقد بعض ذلك في القواعد فانضره في محله فلا تغفل عن حكمة الله في الخلق ولاحظ الجميع في عين الفرق . . . ، . . .

6 ق　　　22 س　　　20 × 15 سم

ن أحمد محمد الشريف الأحمر . يوم الأحد 3 شوال 1176 هـ .

مبتور الأول .

* كناش العسوسي .

محمد بن محمد العسوسي الشهير بالنائب الطرابلسي ت 1232 هـ

(أعلام ليبيا ص 280) .

أوله : الحمد لله توفيت ابنتي خدوجة ليلة الجمعة في سابع ساعة مضت منها ليلة تاسع رمضان المعظم قدره عام سبعة وأربعين ومايتين وألف اللهم اغفر لها . . . ، . . .

85 ق　　　25 × 10 سم

ن　محمد العسوسي　　　د . ت

خ　مغربي

* مناهج السالكين إلى مفاتح القرآن المبين والآثار ومجربات العارفين .

عبدالله بن أبي بكر بن بلقاسم بن محمد الغدامسي

(دليل المؤلفين الليبيين ص 225) .

أوله : الحمد لله الذي وفق أهل السعادة لأعمال المتقين . . . ، . . .

119 ق　　　25 س　　　22 × 15 سم

ن محمد بن محمد بن موسى بن بلقاسم بن مهلهل الغدامسي نسخ بغدامس

يوم الجمعة 5 رجب 1197 هـ
الأصل بمكتبة / أحمد محمد أبو القاسم . غدامس .

* منظومة في عيوب النفس .
أحمد زروق ت 899 هـ / 1493 م .
(بروكلمان ذيل 2 / 362) .

أولها :
فقال لولا أنني كنت معهم
لكنت ارجو الله أن يغفر لهم

12 ق 23 س 20 × 15 سم
ن على س الفقيه أبي القاسم الغرياني يوم الخميس آخر شعبان 1083 هـ .
قطعة 1 ضمن مجموع .
مبتور الأول .

* من كناش الشيخ زروق[6] .
أحمد زروق ت 899هـ / 1493 م
أوله : هذه الأوراق ملقطة من كناش الشيخ البركة سيدي أحمد زروق نفعنا الله به ونقلتها من الكناش على غير ترتيبها في بعض المسائل والله الموفق للصواب . . . ، . . .
23 ق 20 س 20 × 15 سم
ن ؟ د . ت
خ مغربي
مبتور الآخر .

---

(6) نُشر الكناش بتحقيق الدكتور علي فهمي خشيم في مجلة كلية التربية ـ العدد الخامس ص 71 ـ 114 .

المراجع

(1) امانة الاعلام والثقافة / دار الكتب : دليل المؤلفين العرب الليبيين / طرابلس 1977 م .

(2) بروكلمان ، كارل : تاريخ الأدب العربي ، سنة 1937 م .

(3) البغدادي ، اسماعيل باشا : هدية العارفين ، اعادة طبعه بالاوفست 1951 م . بيروت . مكتبة المثنى .

(4) الزاوي ، الطاهر أحمد : اعـلام ليبيا . الـطبعة الأولى 1961 م طـرابلس مكتبة الفرجاني .

(5) الزركلي ، خير الدين : الاعلام . الطبعة الخامسـة 1980 م بيروت : دار العلم للملايين .

(6) كحالة ، عمر رضا : معجم المؤلفين . بيروت دار احياء التراث العربي ومكتبة المثنى د . ت .

وصول الإسلام إلى ساحل مليبار من خلال (تحفة المجاهدين في بعض أحوال البرتكاليين) للفقيه والمؤرخ العربي الهندي زين الدين المعبري

الدكتور أمين الطيبي

تمهيد

الكتاب الذي نحن بصدد الحديث عن محتوياته هو كتاب (تحفة المجاهدين في بعض أحوال البرتكاليين)، وفيه يتناول مؤلفه زين الدين بن عبدالعزيز المعبري الحديث عن وصول الاسلام إلى بلاد مليبار على ساحل الهند الغربي، والتصدي للغزاة البرتغاليين منذ وصولهم عام ١٤٩٨ إلى سنة ١٥٨٣م.

وتوجد من الكتاب أربعُ مخطوطات في لندن: واحدة في مكتبة المتحف البريطاني، وأخرى في مكتبة الجمعية الملكية الآسيوية، واثنتان بمكتب الهند بلندن. وقد قام بترجمة المخطوط الى الانكليزية سنة ١٨٣٣م ضابط بريطانيٌّ هو م.ج. رولاندسون، ثم ترجم المخطوط إلى البرتغالية ونشر النصَّ العربيَّ مع الترجمة

البرتغالية في لشبونة سنة ١٨٩٨م الباحثُ البرتغاليُّ د. لوبس D. Lopes. إلا أن النصَّ العربيَّ المنشور كثير الأخطاء حتى في نصوص الآيات القرآنية الكريمة، ولذلك فإن المخطوطَ في حاجة إلى تحقيق علمي دقيق ليتسنَّى للقارىء العربي الاطلاعُ عليه والاستفادة منه بوصفه مصدراً قيِّماً عن انتشار الإسلام سلميًّا ـ عن طريق التجار والدعاة ـ في مدن ساحل الهند، وعن الآثار الوخيمة التي ترتَّبت على وصول البرتغاليين وفرض سيطرتهم بقوة السلاح في منطقة المحيط الهندي في القرن العاشر الهجري / السادس عشر الميلادي.

أما مؤلفُ الكتاب فهو زين الدين بن عبدالعزيز المعْبري نسبةً إلى بلاد الـمَعْبر، وهو الاسم الذي أطلقه العربُ على الطرف الجنوبي من شبه جزيرة الهند ـ بما في ذلك ساحل كُروماندل ـ إذ منه يكون العبورُ أو الجواز بحراً من البر الهندي إلى جزيرة سيلان.

وقد زار الرحالةُ العربيُّ الشهير ابن بطُّوطة مدنَ ساحل مليبار في منتصف القرن الثامن الهجري / الرابع عشر الميلادي في طريقه إلى الصين موفداً من قِبَل سلطان دلهي، فذكر مدينة منجرور (مَنْجلور) إلى الشمال من كاليكوت فقال: «وبهذه المدينة ينزلُ معظمُ تجار فارس واليمن... وبها قاضٍ من الفضلاء الكرماء شافعيُّ المذهب يسمَّى بدرَ الدين الـمَعبري، وهو يُقرىء العلم»[1]. ولما كانت بلاد مليبار دَوْماً على اتصال وثيق عن طريق البحر بجنوب الجزيرة العربية ـ اليمن وحضرموت وظَفار حيث يسود المذهب الشافعي ـ فإننا لا نستبعد أن يكون صاحبُ (تحفة المجاهدين) منحدراً من أسرة عربية قدمتْ أصلا من جنوب الجزيرة العربية واستقرَّت على ساحل مليبار.

ويرد ذكرُ جد المؤرخ ـ واسمه زين الدين أبو يحيى المتوفى سنة 928 هـ/1521 م ـ على أنه انشأ مدرسةً ونُزلاً في مدينة فنان (Ponnani حاليا) على ساحل مليبار إلى الجنوب قليلا من كاليكوت كان يؤمُّها طلبةُ العلم حتى من جزر الهند الشرقية، ومن مؤلفاته (هداية الأزكيا) الذي صدرتْ شروحٌ عليه في كل من الحجاز وجزيرة جاوة. ونال حفيدُه زينُ الدين بن عبد العزيز المَعْبري شهرةً كمؤلف لكتاب (تحفة المجاهدين)

---

(1) ابن بطوطة، محمد: رحلة ابن بطوطة، بيروت 1968، ص550.

الذي اهداه للسلطان علي عادل شاه الأول سلطان مملكة بيجابور في الدكَن (حَكَم 1558 ـ 1579 م) ، كما أن له شرحاً للفقه الشافعي حظي بالتقـدير في مصـر وجزر الهند الشرقية[2] .

ولا يذكر المؤلف شيئاً في كتاب (تحفة المجاهدين) عن سيرته، كما أن اسمه لا يردُ في تواريخ سلطنة بيجابور، ولعلَّه لم يعشْ في بلاط السلطان علي عادل شاه. ويميل الباحثُ البرتغاليُّ لوبيس إلى الاعتقاد بأن الـمَعْبري عاش في بلاد مليبار ، ولعلَّه كان يقيم في مدينة كاليكوت حيث جمع معلوماته من المسلمين الذين كانوا يتردَّدون عليها. ويتبينَّ من ملاحظاته عن عادات الكَفرة في بلاد ماليبار على أنه دقيق الملاحظة. ونحن لا نشاطرُ الباحثَ البرتغاليَّ الرأي بأن في الكتاب تحاملاً على البرتغـاليين، إذ إن مـا أورده المعبري عن أفعالهم وتصرفاتهم تُجاه المسلمين لا يعدو الحقيقة، وتؤكده كافـة المصادر الأوروبية المعاصرة[٣].

ولعلَّ من المناسب قبل الحديث عن محتويات كتاب (تحفة المجاهدين) إيرادَ نبذةٍ عن العلاقات التجارية التي قامتْ بين العرب وبين مـدن ساحـل مليبـار منذ عهـد بعيد، وعن وصول الإسلام وانتشاره سلمياً وباضطراد في مدن الساحل حتـى قـدوم البرتغاليين في مطلع القرن السادس عشر، وما ترتب على قدومهم من نتائـج وخيمةٍ لمسلمي ساحل مليبـار.

نشاطُ العرب التجاري وانتشارُ الاسلام في ساحل مليبـار إلى عام 1500م

إن الهندَ كانت تعني في الغالب لدى الملاحين العرب ساحلَ الهند الغربي، وقلَّما كانوا يعنون بها شبهَ جزيرة الهند بكاملها. وكانت التسميةُ مليبار تُطلق على النصف الجنـوبي من ساحـل الهند الغـربي ـ من كُـووه شمـالا إلى رأس كمـورين في أقصى الجنوب ـ وترِد التسميةُ عند الملاّحين العـربيَّين الشهيـرين أحمد بن مـاجد وسليمـان الـمَهْري على صورة مُلَيْبار ومُنَيْبار ـ أي بصيغة التصغير[4].

---

(2) Ahmad , Aziz , **An Intellectual History of Islam** , Edinburgh U . p . 1989 , pp. 4-5 .

(3) مقدمة الترجمة البرتغالية للكتاب بعنوان : , **Historia dos Portuguesos no Malabar** ,Lisoa 1898 , pp. 97 — 98 .

(4) Tibbetts , G .R , **Arab Navigation** ,London 1981 , p. 450 .

وكان لعرب جنوب الجزيرة العربية والخليج صلاتٌ تجاريةٌ بحريـةٌ وثيقةٌ مـع ساحل مليبار منذ أقدم العصور، فمنه كانوا يحصلون على خشب الساج (tack) لبناء مراكبهم ومنازلهم، وكذلك على التوابل، وبخاصة الفلفل حتى إن البلادَ عُرفت عند الرحالة والجغرافيين العرب باسم بِلاد الفُلفـل[5]. يقول يـاقوت الحمـوي إن مليبار «إقليم عظيمٌ يشتمل عـلى مدن كثيـرة. . . يُجلب منها الفُلفُـل إلى جميع الـدنيا»[6]. ويقول الرحالةُ الإيطاليُّ ماركو بولو إن في مليبار كميـاتٍ وافرةً من الفلفـل وكذلـك الزنجبيل والقرفة وغيـرها من التـوابل[7]. وكـانت ترد إلى مـوانىء مليبـار سلعٌ من جهات أخرى كالذهب من هضبة الدكَن، والقرفة والياقوت، من جـزيرة سيـلان، فضـلا عن مختلف أنواعِ التـوابل والأفـاوية من جـزر الهند الشـرقية والصـين. وقد تجاوزت المراكبُ العربيةُ سواحل الهند، فكانت تقوم برحـلات منتظمـة من منطقـة الخليج وجنوب الجزيرة العربية إلى ملاقة وجاوة وميناء خانْفُ (كَنْتون) عـلى سـاحـل الصين. وعُرف العرب عند الصينيين باسم Ta-shih من الفارسية Ta-zik بمعنى رجل من قبيلة طي[8]. ويمكن القولُ بأن تجارة منطقة المحيط الهندي وشرق افريقيا كانت حتى ظهور البرتغاليين في نهاية القرن الخامس عشر الميلادي وَقْفاً على التجار العرب والمراكب العربية. وكانت عِتاقُ الخيل في مقدمة صادرات جنوب الجزيرة العربية إلى الهند، فضلا عن العطور والاقمشة والمَرجان والفضة والشبِّ والزعفران وغيرهـا من السلع المجلوبة من مصر وبلاد الشام وشرق افريقيا.

ونظراً للفوائد التي كان يجنيها حكامُ مدن ساحـل مليبار ورعـاياهم من هـذه التجـارة العربيـة الـمُجْزيـة، فإنهم كـانوا يـرحبون بـالوافـدين من التجـار العـرب ويكرمونهم ويؤمنونهم، ولذلك سُرعان ما قامت جالياتٌ عربيةٌ في هذه المدن تحظى برعاية الحكام المحليين، خصوصـا وان هذه الجـاليات العـربية كـانت لا تتدخـل في سياسات تلك المدن وحكامها. يقول الـمَعْبري: «ووصل اليهـا التجارُ من أطـراف كثيرة. . . وعَمُرتْ بالمسلمين وتجارتهم»[9].

(5) رحلة ابن بطوطة، ص 547.

(6) الحموي، ياقوت: معجم البلدان، بيروت 1979، المجلد الخامس، ص 196.

(7) Polo, Marco, **The Travels**, Penguin Books 1979, p. 290..

(8) Hourani, G. **Arab Seafaring,** Beirut 1963, p. 66.

(9) المعبري، زين الدين: تحفة المجاهدين في بعض احوال البرتكاليين. لشبونة 1898، ص 34.

إن اتساع نطاق التجارة العربية في منطقة المحيط الهندي وعلى الطرق المؤدية إلى الصين تحقّق بفضل الجاليات والمراكب العربية، وبفضل دينار إسلامي قوي، كان متداوَلاً على هذه الطرق التجارية[10].

وبعد ظهور الإسلام، أخذت الجالياتُ العربية تقيم المساجدَ في موانيء مليبار دون أن تلقى تعصباً أو اضطهاداً من جانب الحكام الهندوس. وكان انتشارُ الإسلام تدريجياً عن طريق الاحتكاك والمَثل، ثم عمل على نشره الدعاة والوُعَّاظُ الذين كانوا يفدون للإقامة مع الجاليات الاسلامية. ولما كان المجتمعُ الهندوسيُّ يعاني من نظام الطبقات الجائر، فإن الكثيرين من المنبوذين من الطبقات الدنيا بادروا إلى اعتناق الإسلام دون اعتراض من حكامهم. يقول الـمَعْبري: «لا يتعرَّضون لمن أسلم منهم بأذى بل يُحترمون كاحترام سائر المسلمين، ولو كان عندهم من أسافلهم»[11].

وقد زار الرحالةُ المغربيُّ ابنُ بطُّوطة مدن ساحل مليبار في منتصف القرن الثامن الهجري/ الرابعَ عشرَ الميلادي وترك لنا في رحلته انطباعاته عن الجماعات الإسلامية في موانيء مليبار، فذكر أن أهل مليبار «لا يَدْعون العربيَّ إلا بالتسويد»[12]. ويسمِّي ابنُ بطوطة مليبار بلادَ الفلفل ويقول: «ولقد رأيتهُ بمدينة قالقوط يصُبُّ للكيل كالذرة في بلادنا [المغرب]»[13]. ومما يدل على ما كان للعرب من سمعة حسنة في الملاحة ما لاحظه ابن بطُّوطة من أن سلطانَ قالقوط بعث أميراً من العرب «بأموال يستجلب بها من قدر عليه من العرب من أرض هرمز والقطيف لمحبته في العرب»[14]. وأثناء تجواله في جنوب الجزيرة العربية ذكر ابنُ بطُّوطة عدداً من السلع المتبادلة مع الهند: فمن ظَفار تُحمل الخيل العتاق إلى الهند، والأرز يُجلب إليهم من بلاد الهند. وهرمز مرسى الهند، ومنها تُحمل سلع الهند إلى العراقين وفارس وخراسان[15]. أما مدينة عدن فإنها مرسى أهل الهند، وإليها تأتي المراكبُ العظيمةُ من مدن ساحل مليبار، ويسكنها تجار الهند»[16].

---

(10) Lonbard , M .**The Golden Age of Islam** ,The Netherlands 1975 , p. 221.

(11) المعبري ، ص 36.

(12) رحلة ابن بطوطة ، ص 500.

(13) المصدر السابق ، ص 548.

(14) المصدر السابق ، ص 559.

(15) المصدر السابق ، ص264.

(16) المصدر السابق ، ص 244.

إن الرخاءَ والاستقرار اللذين كانت تنعم بهما الجاليـاتُ الإسلاميـةُ في موانىء مليبار وعلاقاتها الحسنةَ مع الحكام المحليين لم تفُتْ ألبوقرقي ـ نائب ملك البرتغال في كووه Goa ـ إذ كتب في اكتوبر سنة 1514م إلى ملك البرتغال مانويل يقول: «للتجار المسلمين مساكنُ ومستوطناتٌ في أحسن موانىء الهندوس. وهم يمتلكون الكثيـر من السفن الكبيرة جداً، ويزاولون تجارةً واسعة. وتـربط الملوكَ الهندوسَ بهم صـلاتٌ وثيقةٌ جدا بسبب الأرباح الطائلة التي يحصلون عليها منهم كلَّ عام»[17].

وصـل الإسلام إلى سـاحل مليبـار في وقت مبكر، واعتنق الإسـلام صاحبُ كاليكوت، كما يذكر الـمَعْبري، في أوائل القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، وكان اعتناقهُ للإسلام على أيدي جماعة من صلحاء المسلمـين كانـوا في طريقهم من جنـوب الجزيـرة العربيـة إلى جزيـرة سيلان لـزيارة أثـر قدم آدم عليـه السلام[18]. والرواية، كما يسردها الـمَعْبري، تشهد على الطبيعة السلمية لانتشار الإسـلام على أيدي الدعاة الذين كانوا في البداية من التجار العرب في المقام الأول. وما إن حـلَّ القرنُ الثامنُ الهجري/ الرابع عشر الميلادي حتى كان الكثيرون من سكان سواحلِ الهند ـ من كُجَرات إلى مليبار إلى المعبر إلى بنغاله ـ قد اعتنقوا الإسلام. ويعود الفضلُ الأكبر في ذلك إلى التجار والدعاة العرب والفرس الذين استقروا في البلاد وتزاوجوا مع أهلها، وبذلك مهَّدوا لانتشار الدعوة[19] .

إن التجار المسلمين الذي كانوا يزاولون التجارة في منـطقة المحيط الهنـدي لم يكونوا يصطحبون عائلاتهم معهم في رحلاتهم الطويلة فكـانوا يتـزوجون من نسـاء البلاد التي كانوا يرتادونها ، فينشأ ابناؤهُم مسلمين ، ويقومون بدوْرهم بنشر الإسلام بين ابناء قوم أمهاتهم . وكان هؤلاء المسلمون يشيِّدون المساجدَ ويستدعون الفقهاء الذين كانوا يتولَّون الدعوة للإسلام محلياً . وبهذه الطريقة انتشر الإسلام في ساحـل افريقيا الشرقي وسواحل الهند وجزر الهند الشـرقية دون اللجـوء إلى وسائـل العنف والقوة ، بخلاف ما حدث على أيدي البرتغاليين والإسبان في القرن السادس عشر[20] .

---

(17) Boxer , C R . **The Portuguese Seaborne Empire , Penguin Books 1973** , p. 73 .

(18)المعبري ، ص 21وما بعدها .

(19) Arnold T . W , **The Preaching of Islam** ,London 1935 , p. 270 .

(20) Boxer ,p. 45.

وقد قُدِّر عدد المسلمين في بداية القرن السادس عشر بخُمْس سكان مليبار ، ولولا وصولُ البرتغاليين ـ كما يقول أرنولد ـ لكان كافة السكان في الساحل قد اعتنقوا الإسلام[21] .

وفي حدود عام 600 هـ وصل الإسلام من ساحل مليبار إلى جزر مالديف قبالة الساحل. وقد أقام ابنُ بطُّوطة سنواتٍ في جزر مالديف التي يدعوها (جزائرَ ذيبة المَهَل)، وهو يقول إن اهلَها كلها مسلمون ذوو ديانة وصلاح، وإن إسلامهم تمَّ على يديْ فقيه مغربي يسمَّى بأبي البركات « وهم إلى هذا العهد يعظِّمون المغاربة بسببه »[22] .

مرَّ ابنُ بطُّوطة بمدن مليبار على ساحل الهند الغربي قبل المَعْبَرِي صاحب (تحفة المجاهدين) بقرنين ونصف القرن ، وتحدث في رحلته عن أوضاع المسلمين فيها . ويُستشفُّ من كلامه أن مسلمي مليبار كانوا في منتصف القرن الثامن الهجري / الرابع عشر الميلادي ينعمون بالرخاء والرعاية والتقدير . فعن مدينة هنور (Onore) يقول ابنُ بطُّوطة إن أهلها « شافعية المَذْهب ، لهم صلاح ودين وجهاد في الحرب بالبحر وقوة . . . ومن خصائص [نسائها] أنهنَّ جميعاً يحفظن القرآن الكريم . ورأيتُ بالمدينة ثلاثةَ عشرَ مكتباً لتعليم البنات ، وثلاثة وعشرين لتعليم الأولاد ، ولم أرَ ذلك في سواها »[23] . ويذكر ابنُ بطوطة أن ببلاد المليبار اثنيْ عشرَ سلطاناً من الكفار ، ومع ذلك فالمسلمون أعزُّ الناس بها[24]. وللمسلمين في فَنْدَرَيْنا « ثلاثُ محلات ، في كل محلة مسجد ، والجامعُ بها على الساحل . . . وقاضيها وخطيبها رجلٌ من أهل عُمان »[25] . أما كَوْلَمْ (Quilon) ـ بجنوب مليبار ـ فبها من التجار المسلمين جماعةٌ كبيرُهم من العراق « والمسلمون بها أعزَّةٌ محترَمون . . وسلطانها [الكافر] معظِّمٌ للمسلمين »[26] .

---

(21) Arnodd , p. 266 .

(22) رحلة ابن بطوطة ، ص 568 ـ 569 .

(23) المصدر السابق ، ص 545 .

(24) المصدر السابق ، ص 548 .

(25) المصدر السابق ، ص 553 .

(26) المصدر السابق ، ص 558 .

قدوم البرتغاليين عام ١٤٩٨ وأثر ذلك على مسلمي مليبار .

منذ استقلال البرتغال في منتصف القرن الثاني عشر ، والبرتغاليون يناصبون المسلمين في الأندلس والمغرب أشدَّ العداء . وبعد عدوانهم الغادر على سبتة واحتلالهم لها عام 1415م وبداية حركة الكشوف الجغرافية على عهد الأمير هنري الملاح الصليبي النزعة ، استهدف البرتغاليون محاربة المسلمين أنّى كانوا وكَسْرَ احتكارهم لتجارة التوابل مع الشرق . لقد كان البرتغاليون صليبيين قبل أن يصبحوا ملاحين، واحتفظوا بهذه الروح الصليبية المعادية للمسلمين إلى الربع الأخير من القرن السادس عشر[27] .

ولما وصل فاسجو دا جاما إلى كاليكوت على ساحل مليبار عام 1498 م ، كان من حسن حظ البرتغاليين أن الممالكَ الإسلامية في منطقة المحيط الهندي كانت تعاني ضعفاً شديداً ـ المماليكُ في مصر ، والتيموريون في فارس ، وسلاطين دلهي الغوريون . وظهرتْ على سواحل المحيط مدنٌ مستقلةٌ كعدن وهرمز ، كما قامت على ساحل مليبار بضعُ إمارات أهمها كاليكوت وكشي (Cochin) وكان بينهما تنافس شديد . ولم يكن لهذه المدن سفن حربية لحماية تجارتها النشطة . ولم تكن السفنُ العربيةُ والكجراتية مزوَّدة بالمدافع ، كما أنها لم تكن مسمارية الصنع بل مخيطةً بخيوط النارجيل ، فكانت لذلك أو هي بنيةً وتركيباً من سفن البرتغاليين[28] .

ويُحكى أنه عند وصول فاسجو دا جاما إلى كليكوت قابل عربيَّين من تونس (لعلَّهما من الموريسكو النازحين عن الأندلس) أبدياً دهشتهما وامتعاضهما لقدومه واستفسراه عن ذلك فأجاب : لقد جئْنا بحثاً عن النصارى والتوابل[29] .

وبعد وصول البرتغاليين إلى ساحل مليبار ، أخذت مراكبهم تعود محمَّلةً بالتوابل وغيرها من سلع الشرق الى اسواق أوربا ، مما عاد على ملك البرتغال بأرباح طائلة ، وتحوَّلتْ الطرقُ التجارية عن البحر الأحمر والخليج ومصر وبلاد الشام إلى طريق المحيط الهندي والدوران حول القارة الإفريقية . ولحقتْ بالتالي أضرارٌ جسيمةٌ

---

(27) Prestage, E. «Portuguese expansion overseas...» in **Chapters in Angloportuguese Relations**, Watford, 1935, p.173.

(28) Boxer , p. 44 .

(29) المصدر السابق ، ص 37.

بمصالح تجار المسلمين في كاليكوت ، الذي كانوا يحتكرون تجارة التوابل ، وبمصالح سلطان مصر الذي كان يجبي رسوماً على السلع المارة عبر اراضيه .

وقد قوبل فاسجو دا جاما بالعداء من قبل المسلمين في ساحل مليبار ، وكان أولَ مظهرٍ لهذا العداء الهجوم الذي وقع على القلعة التي بناها البرتغاليون في كاليكوت وأدى الى الفتك بمن فيها[30] .

وعلى الأثر صمَّم ملك البرتغال على الاحتفاظ بقوة عسكرية دائمة في الشرق ، فأرسل في عام 1505 م ألميدا (Almeida) ونصَّبه نائباً للملك . ورداً على ذلك ، أرسل سلطان مصر قانصو الغوري اسطولاً إلى المياه الهندية لمساعدة المسلمين على طرد البرتغاليين أوقع هزيمةً بأسطول برتغالي قرب ميناء شيول (Chaul) عام 1508 م ، إلا أن ألميدأ أوقع في العام التالي (فبراير 1509 م) هزيمةً بأسطول مصري كُجَراتي مشترك قبالة ديو ، وبذلك تخلّص البرتغاليون من القوة البحرية الإسلامية الوحيدة التي كان بمقدورها التصدي لهم في المحيط الهندي .وصمدت الحاميةُ البرتغالية في ديو في وجه حصارين عثمانيين مما مكّن البرتغاليين من بسط سيطرتهم على المحيط الهندي قرناً من الزمن[31] .

وبعد ألميدا عيّن البوقرقي (Albuquerque) خلفاً له وتمّت للبرتغاليين على يده السيطرة على جزيرة كووه من سلطان بيجابور (نوفمبر 1510 م) وملاقة (أغسطس 1511 م) وهرمز (1515 م) . ولم تلبث كووه أن حلّتْ محل كاليكوت كميناء تجاري رئيسي على ساحل الهند الغربي ، وأصبحت مقراً لنائب ملك البرتغال . إن النكسة الكبرى الوحيدة التي مني بها البوقرقي كانت إخفاقه في السيطرة على مدخل البحر الأحمر، كما فعل في هرمز، إذ فشل في محاولته أخذ عدن (مارس 1513 م) وظلَّ البحرُ الأحمر بحيرةً إسلاميةً بعد احتلال الأتراك العثمانيين لعدن عام 1538 م .

وهكذا فإن البرتغاليين أدركوا منذ وصولهم إلى ساحل مليبار بأنه لن يتأتى لهم إنهاء احتكار المسلمين لتجارة التوابل إلا عن طريق القوة الغاشمة ، لا عن طريق المنافسة السلمية ، فمضوا إلى تحقيق هدفهم دون رحمة أو هوادة وبسرعة مذهلة ،

---

(30) Prestage , p . 177.

(31) المصدر السابق والصفحة . Boxer , p . 46.

واحتاجوا لذلك إلى عدد من الموانىء المحصَّنة لاتخاذها قواعد بحرية ومحطات تجارية لمراكبهم[32] .

ومن بين أسباب النجاح الذي أحرزه البرتغاليون ظهور خمس سلطنات في هضبة الدكّن على أنقاض المملكة البهمنية كانت في منازعات مستمرة ، وموقف السلاطين من خطر البرتغاليين المحدق بأراضي المسلمين ومصالحهم التجارية ، إذ كان الكثيرون منهم يشاطرون بهادر شاه ـ ملك كجرات ـ الرأي بأن « حروب البحار أمرٌ يعني التجار وحدهم ولا يمسُّ هيبة الملوك » . أضف إلى ذلك العداء القديم بين صاحب كاليكوت وصاحب كشي ـ على ساحل مليبار ـ فاستغلّه البرتغاليون وتمكنوا من الاستحواذ على أول موطيء قدم لهم على ساحل الهند ، بمساندتهم صاحب كشي ضد خصمه .

وقد أفاد البرتغاليون من أخشاب مليبار في وقت كانت البرتغال تفتقر فيه إلى الأخشاب الصالحة لبناء السفن ، فسدَّت اخشاب الساج الصلبة من غابات مليبار هذه الحاجة ومكَّنتهم من إنشاء أكبر السفن في القرْنين السادس عشر والسابع عشر[33] .

ولما تمكَّن البرتغاليون ـ عن طريق القوة ـ من القضاء على احتكار المسلمين لطرق التوابل في المحيط الهندي ، عملوا على فرض نظام احتكارٍ من جانبهم ، فأعلنوا أن الاتجارَ بعدد من السلع (أهمها التوابل) احتكارٌ للتاج البرتغالي . فأصبح لزاماً على أصحاب المراكب حملُ رخصة تُعرف بالبرتغالية باسم Cartaz (قرطاس) ـ يشير اليها المعبري تارةً بالأوراق وتارةً بالرقعات ـ في مقابل دفع رسمٍ من قبل صاحب المركب أو التجار المعنيِّين ، وشريطة دفع رسوم كذلك في كووه أو هرمزٍ أو ملاقة على البضائع المذكورة . وأصبحت المراكبُ التي لا تحمل هذه الأوراق ـ وأحياناً حتى التي تحملها ـ عرضةً للمصادرة أو الإغراق من قِبَل السفن البرتغالية إذا كان التجار من المسلمين[34] .

وقد حاول الأتراك العثمانيون نجدة مسلمي الهند ، فأرسل السلطانُ سليمان

---

(32) Boxer , pp. 46 , 47 .

(33) المصدر السابق ، ص 57 .

(43) المصدر السابق ، ص 48 .

القانوني حملة بحريةً عام 1538 م ، إلا إنها أخفقت في استرداد ديو من أيدي البرتغاليين لتقاعس الكُجراتيين في تزويد قطع الحملة بالمؤن . إن فشلَ حملات العثمانيين البحرية ضد البرتغاليين في المحيط الهندي كان على النقيض من الانتصارات التي حقّقها في البحر المتوسط آنذاك درغوت وبربروسا ومن جاء بعدهما من قادة الأساطيل العثمانية[35] . وبالرغم من عدم التكافؤ في حجم المراكب وسلاحها ، فإن غزاة البحر المسلمين من موانىء مليبار نشطوا في هجماتهم على سفن البرتغاليين كما يذكر المعبري ، وحتى قرب قلاع كووه كان غزاة Moplah من ساحل مليبار يوقعون خسائر كبيرةً في تجارة البرتغال الساحلية وذلك باعتراضهم سبيل قوافل المراكب الصغيرة (Gafilas) المشحونة بالأرز والمؤن إلى كووه البرتغالية . ومع ذلك فإن هذه الهجمات ـ رغم خطورة بعضها أحياناً ـ لم تقض على قوة البرتغال البحرية في المحيط الهندي ، ذلك لأن غزاة البحر المسلمين في مراكبهم الصغيرة ذات المجاذيف لم يكن باستطاعتهم أن يجابهوا بصورة فعالة وسط البحار السفن البرتغالية الكبيرة التي كانت تشكّل نواة قوة البرتغال البحرية . ويعتبر بعض المؤرخين صمود البرتغاليين في كووه وشيول عام 1571 م مضاهياً للانتصار الذي أحرزه أمير النمسا دون خوان على الأسطول العثماني في معركة ليبانتو البحرية في العام ذاته[36] .

لم يقتصر نشاطُ البرتغاليين على ميداني الحرب والتجارة ، بل شمل كذلك التبشير للدين المسيحي . فقد صحب المبشرون الفاتحين والتجار البرتغاليين في الأراضي التي سيطروا عليها . وكما قيل فإن « المبشر كان يحمل الإنجيل ، وكان التاجر يحمل المبشر» . ولم تبدأ حركة التبشير بجدٍ قبل عهد الملك جون الثالث (حَكَمَ 1521 ـ 1557 م) وبخاصة منذ وصول المبشر اليسوعي (Jesuit) فرانسيس شافير (Xavier) الذي قال : « حينما كنتُ أسمع عن عبادة الأوثان ، كنتُ أتوجه على الفور إلى المعبد يصحبني فوجٌ من الصبيان يقومون بتحطيمها والبصق عليها ودَوْسها بالأقدام »[37] .

وصدر عن السلطات البرتغالية في كووه عددٌ من القوانين الجائرة تحظر مزاولة

(35) Ahmad , Aziz ,**Studies in Islam ‹ Culture,** Oxford U . p . 1969 , pp . 50 ,51 .

(36) Boxer , pp. 58 , 59.

(37) Lonsdale , A . **Merchant Adventurers in the East** , London 1980 , p. 39.

الإسلام والهندوسية والبوذية علناً في الأراضي الخاضعة لسيطرتها . ونصَّ مرسومٌ صدر عام 1567 م على تدمير كافة المعابد غير المسيحية في أراضيهم ، وحظر ذكر اسم النبي عليه السلام في أذان المسلمين في المساجد ، وطرد رجال الدين من غير النصارى ، ومصادرة وحرق الكتب المقدسة حيثما وُجِدت . واستثنيت من التدمير مساجد هرمز حيث السكان كلهم من المسلمين ، ومراعاة لمشاعر الفرس الذين كانت قوتهم في نمو وازدياد على عهد الصفويين الذين كان البرتغاليون يحرصون على مداراتهم والتقرب اليهم نكاية بالعثمانيين[38] . ومع ذلك ، فإنه لم يتنصر عدد يذكر من المسلمين ، واقتصر التنصر على النساء المعاشرات لرجال برتغاليين ، وعلى أبّاق العبيد والمعدمين الذي كان يشار إليهم ـ ازدراء ـ باسم « نصارى الأرز »[39] .

عرض لمحتويات كتاب (تحفة المجاهدين) .

يذكر المؤلف زين الدين المَعْبري في المقدمة أنه قسم الكتاب على أربعة أقسام :

القسم الأول : في بعض أحكام الجهاد وثوابه والتحريض عليه .

القسم الثاني : في بدء ظهور الإسلام في ديار مليبار .

القسم الثالث : في نبذة يسيرة من عادات كفرة مليبار الغريبة .

القسم الرابع : في وصول الافرنج إلى مليبار وبعض أفعالهم القبيحة ، وفيه أربعة عشر فصلاً يتناول فيها المؤلف ابتداء وصول البرتغاليين إلى مليبار ، وتصدي المسلمين وصاحب كاليكوت لهم ، ومصالحتهم لمنافسه صاحب كشي وتشييد قلاعهم في كشي وكولم وغيرهما ، وأخذهم بندر (ميناء) كووه من سلطان بيجابور ، وتواطؤ ملك كجرات بهادر شاه معهم بعد تهديد سلطان دلهي المغولي همايون بن بابر لمملكته ، ومحاولة العثمانيين إنقاذ ميناء ديو الكجراتي. كما يتناول المؤلف بإسهاب المنازعات المستمرة بين صاحب كاليكوت وبين البرتغاليين ، ويختتم القسم الرابع بالحديث عن أوجه نشاط غزاة البحر المسلمين ضد قلاع البرتغاليين ومراكبهم على الساحل ، وأخذهم قلعة البرتغاليين في شاليات .

---

(38) Boxer , pp . 66 , 69.

(39) المصدر السابق ، ص 80.

وسوف نركّز في هذا العرض لمحتويات الكتاب على أهم ما ورد في القسمين الثاني والرابع عن ظهور الإسلام في مليبار ، ووصول البرتغاليين وأفعالهم في مدن الساحل .

يوجز المؤلف فحوى الكتاب في المقدمة إذ يقول : « وقد أكرم الله أهل مليبار من الهند بقبول دين الإسلام طائعين راغبين لا راهبين . . . وذلك أن جَمْعاً من المسلمين دخلوا في بنادر [موانىء] مليبار وتوطّنوا فيها ، ودخل أهلها في دين الله يوما فيوما ، وظهر فيها الإسلام ظهوراً بالغاً حتى كثر المسلمون فيها وعمر بهم بلدانها ، مع قلة ظلم رعاتها [ملوكها] . . . وأتاهم الله نعمةً وسيعة . . . ثم بدّلوا نعمة الله كفراناً ، أذنبوا وخالفوا فسلّط الله عليهم أهل برتكال [البرتغال] من الإفرنج خذلهم الله تعالى . . . فظلموهم وأفسدوا واعتدوا عليهم بما لا يحصى من أصناف الظلم والفساد الظاهرة بين أهل البلاد ، ومضوا على ذلك برهةً من الأزمنة تنيّف على ثمانين سنة ، حتى آلت أحوال المسلمين إلى شر مآل من الضعف والفقر والذل . . . ولم يَعتنِ بدفع ما حلَّ بهم من البلاء والفتنة سلاطين المسلمين وأمراؤهم . . . مع كثرة عساكرهم وأموالهم ، لقلة اعتنائهم بأمور دينهم ، وإيثارهم الدنيا الفانية على آخرتهم . فجمعت هذا المجموع ترغيباً لأهل الإيمان في جهاد عبدة الصُلبان ، فإن جهادهم فرض عين [واجب] لدخولهم بلاد المسلمين . . . وسميته (تحفة المجاهدين في بعض احوال البرتكاليين) . . . »[40].

ظهور الإسلام في مليبار .

يروي المؤلف خبرَ وصول الإسلام إلى مليبار على أيدي جماعةٍ من صلحاء المسلمين قدموا من جنوب الجزيرة العربية فيقول : « . . . وصل إليها [كليكوت] جماعةً من فقراء المسلمين معهم شيخ قاصدين زيارة قدم أبينا آدم عليه السلام بسيلان ، فلما سمع الملك بوصولهم طلبهم وأضافهم وسألهم عن الأخبار ، فأخبره شيخهم بأمر نبينا محمد ﷺ وبدين الإسلام . . . فآمن ودخل في قلبه حبُّ النبي ﷺ . . »[41] . وبعد زيارة سيلان والعودة إلى كاليكوت ، صحب الملك الجماعة في

(40) المعبري ، ص 4 — 5.
(41) المصدر السابق ، ص 21.

مركبهم إلى شحر بجنوب الجزيرة العربية ، ونزل فيها هو ومن معه وأقام فيها مدة طويلة ، ثم عزموا على العودة صحبة الملك إلى المليبار لعمارة المساجد وإظهار دين الإسلام فيها . ثم مرض الملك واشتد مرضه ، وقُبيل وفاته كتب لهم ورقةً بخط مليبار حملوها معهم إلى نوَّاب الملك في مدن ساحل مليبار ، فأكرموهم وأعطوهم الأراضي والبساتين ، على مقتضى ما كتبه ، فأقاموا فيها المساجد . . « هذا خبرُ أول ظهور دين الإسلام في بلاد مليبار . وأما تاريخه فلم يتحقَّق عندنا ، وغالب الظن أنه إنما كان بعد المائتين من الهجرة النبوية . . . وأما ما أشهر عند مسلمي مليبار أن إسلام الملك المذكور كان في زمان النبي صلّى الله عليه وسلّم . . . فلا يكاد يصحُّ شيء منها .والمشهور الآن بين الناس أنه مدفونٌ بظفار لا شحر، وقبره مشهور هنالك يتبرك به . . »[42] .

أخذ المسلمون يفدون للإقامة في كاليكوت ، وكانوا من التجار وأصحاب الصنائع ، فكبرت وصارت مدينةً عظيمةً وظهرت قوة صاحبها السامري (Samorin) بين رعاة [ملوك] مليبار ـ ورعاتها كلهم كفره ـ وصار أكثرهم شوكةً وأشهرهم ذكراً « وذلك ببركة دين الإسلام وحبه للمسلمين وإكرامه لهم »[43]. وما حدث في كاليكوت حدث مثله في سائر مدن مليبار ، فعمرت بالمساجد « ودخل أهلها في الدين قليلاً قليلاً ، ووصل اليها التجارُ من أطراف كثيرة . . . وعمرت بالمسلمين وتجارتهم لقلة ظلم رعاتها ، مع كونهم وكون عساكرهم كفرة . . والمسلمون فيها رعايا وقليلون لا يبلغون عشر معاشيرهم . . . ومع هذا فللمسلمين فيها بينهم حرمةٌ وعزةٌ لأن أكثر عمارات بلادهم بهم ، فيمكّنون من إقامة الجمعة والأعياد . . . ولا يأخذون منهم إلا العشور في التجارات . . . ولا يأخذون الخراج من أصحاب الزراعات والبساتين ولو كثرت ، ولا يدخلون داخل بيوت المسلمين بغير إذنهم . . . ولا يتعرَّضون لمن أسلم منهم [الهنود] بأذى بل يحترمون كاحترام سائر المسلمين ، ولو كان [من أسلم] عندهم من أسافلهم »[44] .

وصول البرتغاليين الى مليبار .

كان ابتداء وصول البرتغاليين إلى مليبار سنة 904 هـ / 1498 م ، « وصلوا إلى

(42) المصدر السابق ، ص 25 .
(43) المصدر السابق ، ص 27.
(44) المصدر السابق ، ص 36 - 34 .

فندرينة في ثلاث مسماريات [بخلاف سفن المحيط الهندي آنذاك وكانت مخيطةً بألياف جوز الهند غيرَ مسمَّرة] . . . ثم خرجوا منها إلى بندر [ميناء] كاليكوت . . . وأقاموا فيها شهوراً يتعرفون أخبارَ مليبار وأحوالها ، ولم يشتغلوا بالتجارة بل رجعوا إلى بلدهم برتكال . وسبب وصولهم إلى مليبار ـ على ما يحكى عنهم ـ طلبُ بلاد الفلفل ليختص تجارتُه بهم »[45] . وبعد هذه الزيارة الاستطلاعية بحثاً عن مصادر الفلفل بقصد احتكار تجارته ، عاد البرتغاليون في ست مسماريات « ودخلوا في كاليكوت على هيئة التجار ، واشتغلوا بالتجارات ، وقالوا لعمال السامري [صاحب كاليكوت] : ينبغي منع المسلمين من تجاراتهم ومن السفر الى بر العرب [الجزيرة العربية] ، والفوائد الحاصلة منهم يحصل منا أضعافها . . . ثم ذهبوا إلى بندر كشي (Cochin) وصالحوا أهلها وبنوا فيها قلعة صغيرة ، وهي أول قلعةٍ بنوها في الهند واتخذوها مسكنهم ، وهدموا مسجداً كان في ساحل البحر وبنوا بيعة . . . وسافروا بالفلفل والزنجبيل إلى برتكال ، وهو مقصودهم الأعظم »[46] .

وبعد أن استقَّر البرتغاليون في كشي ونشطتْ تجارتهم معها ، فرضوا نظام الرخص على المراكب « وعيَّنوا لكل ورقةٍ مالاً معلوماً لرعاتهم [أي لملوك البرتغال] يعطيهم إياه أصحابُ المراكب عند السفر ، فإن وجد الإفرنج مركباً ليس فيه ورقتهم أخذوا المركب وما فيه ومن فيه »[47] .

وكان صاحبُ كاليكوت يراسل سلاطين المسلمين طلباً لإعانتهم « فلم ينفعوا » . إلا أن سلطان مصر المملوكي قانصو الغوري أرسل قوةً بحريةً تمكَّنت من إيقاع الهزيمة بأسطول برتغالي بالقرب من ميناء شيول ـ كما أسلفنا ـ وبعد شهور فأجأت سفنُ البرتغاليين الأسطول المصري الكُجَرَاتيّ في ميناء ديو وتغلَّبتْ عليه (فبراير 1509 م) .

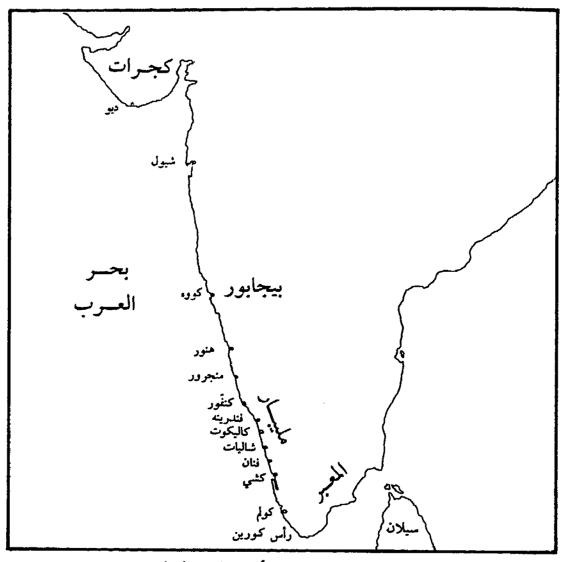
وفي عام 915 هـ/ 1510 م « نزل الإفرنج في كاليكوت محاربين ، وأحرقوا المسجد الجامع . . . وكان السامريُّ حينئذٍ غائباً لبعض الحروب » ، وتصدَّى لهم

---

(45) المصدر السابق ، ص 36 — 37 .

(46) المصدر السابق ، ص 37 — 38 .

(47) المصدر السابق ، ص 40 .



خريطة لساحل مليبار تبين الأماكن الواردة في البحث

عسكرُ السامري وقتلوا منهم نحواً من خمسمائة رجل ، وانسحب الباقون منهم إلى مراكبهم خائبين[48] .

وبعد ما تمكَّن الإفرنج في كشي صالحوا راعي كولم (Quilon) وبَنوا فيها قلعة . وكانت كشي وكولم في الطرف الجنوبي من ساحل مليبار اكثر مدن الساحل نشاطاً في تجارة الفلفل .

وفي هذه الفترة التي كان فيها البوقرقي (Albuquerque) نائباً لملك البرتغال في الشرق ، استولى البرتغاليون عنوةً على سندابور من موانيء سلطان بيجابور وأطلقوا عليها اسم كووه (Goa) وجعلوها دار ملكهم في الهند «ثم إن عادلشاه [سلطان

---

(48) المصدر السابق ، ص 42.

بيجابور] . . . حاربهم وفتحها وأخرجهم منها وجعلها دار إسلام . فأخذتهم الغيرة ، فوصلوا إليها في استعداد عظيم وحاربوها حتى أخذوها . . . ثم بَنَوا فيها قلاعاً عديدةً منيعة ، فازدادوا قوةً على قوة . . . وصارت قوتهم تزداد عاماً فعاماً وشهراً فشهراً[49] » . وكان استرداد البرتغاليين لكووه في نوفمبر عام 1510 م .

ثم يمضي صاحبُ (تحفة المجاهدين) فيسرد في شبه « كاتالوج » الإساءات التي لحقت بمسلمي مليبار على أيدي الغزاة البرتغاليين وما كان يستهدفه هؤلاء من شر تجاههم فيقول إن من ظلمهم لهم وأفعالهم الشنيعة « تعطيل أسفارهم ـ خصوصاً سفر الحج ـ ونهب أموالهم ، وإحراق بلادهم ومساجدهم ، وأخذ مراكبهم ، ووطي المصاحف والكتب بأرجلهم وإحراقها بالنار ، وهتك حرمات المساجد وتحريضهم على قبول قول الردة ، والسجود لصليبهم وعرض الأموال لهم على ذلك . . . وسبّ رسول الله صلّى الله عليه وسلَّم جهاراً . . . وكم من نساءٍ أصيلاتٍ أسروا وتسرروا بهنَّ حتى حصل لهم منهنَّ أولادُ نصارى أعداء دين الله يؤذون المسلمين ، وكم من ساداتٍ وعلماء وكبراء أسروا وعذبوا حتى قتلوا . . . ثم أن بغيتهم العظمى . . . قديماً وحديثاً تغييرُ دين المسلمين وإدخالهم في النصرانية ، نعوذ بالله من ذلك . . . فإن أكثر سكان البنادر التي في ساحل البحر المسلمون . . ولذا قال كبيرهم [الإفرنج] لراعي كشي : أخرج المسلمين عن كشي ، فإن الفائدة الحاصلة منهم قليلة ، ويحصل لك منا الفوائد أضعاف ما يحصل منهم . فأجاب بأنهم رعيتنا من قديم الزمان ، وبهم عمارة بلدنا ، فلا يمكن لنا إخراجهم »[50] .

وفي هذه الأثناء ، مات السامري الذي كان يحارب البرتغاليين ، وولي الملك أخوه الذي رأى أن المصلحة صلحهم لتحصل لرعاياه المسلمين التجارة كما حصلت لأهل كشي ، فصالحهم وأذن لهم في بناء القلعة في كاليكوت ، بشرط تمكين رعاياه من تسفير أربعة مراكب إلى جُدَّة وعدن في كل عام . فلما رجعت المراكبُ الأربعةُ إلى كاليكوت ، وفرغ البرتغاليون من بناء القلعة عام 921 هـ/ 1516 م ، منعوا المسلمين من سفر بر العرب ، ومن تطليع الفلفُل والزنجبيل في المراكب ، وجعلوا تجارتها خاصةً بهم[51] .

---

(49) المصدر السابق ، ص 43 — 44.
(50) المصدر السابق ، ص 44 — 46.
(51) المصدر السابق ، ص 47.

وتتجلّى نزعة البرتغاليين الصليبية تجاه المسلمين من تصرفهم عند بناء القلعة في شاليات ـ جنوبي كاليكوت ـ عام 938 هـ/ 1532 م ، فقد « هدموا الجامع القديم الذي عمِّر في أول دخول الإسلام في مليبار . . . مع مسجدين آخرين ، وعمَّروا بما فيها من الأحجار القلعة والبيعة . . ثم إن الملاعين حفروا قبور المسلمين وأخذوا احجارها لإتمام بناء قلعتهم »[52] .

وكانت الحروبُ والمنازعاتُ بين سلاطين المسلمين في الهند اكبرَ عَوْنٍ للبرتغاليين في مواصلة عدوانهم واضطهادهم للمسلمين في موانىء مليبار . فلما هُزم بهادُرْ شاه سلطانُ جزرات [كُجَرات] من قِبَل سلطان دلهي المغولي هُمايون بن بابُر عام/ 941 هـ/ 1534 م ، استعان بهادُر شاه بالبرتغاليين ، وتنازل لهم عن عدد من موانئه ، وأهمها ديو (Diw) إلا أن ذلك لم يشفَعْ له ، إذ قتله البرتغاليون غدراً بعد ذلك بعامين . ولما وصل اسطولٌ عثمانيٌ كبيرٌ لإنقاذ ديو عام 1538 م ، خذله الكجراتيون الذين ارتابوا من الأتراك ، فلم يزوِّدوا الأسطولَ بالمؤ ن ، لا بل وتواطأوا مع البرتغاليين ضد الأتراك . فتمادى البرتغاليون في عُدوانهم على المسلمين ومقدساتهم في مليبار . من ذلك أنهم هاجموا تركود وأحرقوا اكثرَ بيوتها والمسجدَ الجامعَ بها سنة 957 هـ/ 1550 م ، كما هاجموا فَنْدَرينة ـ شمالي كاليكوت ـ وأحرقوا اكثرَ بيوتها والجامعَ الذي كان من أول ما عُمِّر في مليبار ، ونزلوا في فنان ـ جنوبي شاليات ـ وأحرقوا اكثرَ بيوتها وأربعةَ مساجد ، منها الجامع الكبير . وتجاوز عدوانُ البرتغاليين بلادَ مليبار إلى جزر ذيبة المَهَل (المالديف) ، وسكانها كلُّهم من المسلمين . يقول المَعْبري إنه في حدود عام 965 هـ/1557 م « ذهب الإفرنجُ الملاعينُ . . . في غِرْبانٍ إلى جزائر مليبار [المالديف] . . . وقتلوا من أهلها جمعاً كثيرين وسَبْوا منهم اكثرَ من اربعمائة نفس ، ونهبوا إكثرَ ما فيها من الأموال ، وأحرقوا اكثرَ بيوتها ومساجِدها . . . وأهلُ تلك الجزائر كلُّهم غُفْلٌ لا سلاحَ لهم ، وليس فيهم من يقاتل ، ومع ذلك استُشهد منهم جماعةٌ منهم قاضيها . . . وامرأة صالحة ، وهم مع أنهم ليس لهم سلاح تسبَّبوا في شهادتهم ، فرمَوْهم بالتراب والأحجار ، وضربوهم بقطع من الأخشاب حتى قتلوهم ـ رحمهم الله رحمةً واسعة »[53] .

(52) المصدر السابق ، ص 56 — 57.
(53) المصدر السابق ، ص 65 — 66.

ويوجز صاحبُ (تحفة المجاهدين) أفعالَ البرتغاليين وأثرَها على المسلمين في منطقة المحيط الهندي فيقول : « والله سبحانه وتعالى لما أراد امتحانَ عباده ، أمهل الإفرنجَ ومكَّنهم في كثير من البنادر ـ كبنادر مليبار وجزرات وكُنْكَنْ وغيرها ، واستَوْلوا بحكمتهم واجتماع رأيهم على كثير من البلدان ، فبَنْوا القلعةَ في هرموز ومسكت [مسقط] وديو محل وشمطرة وملاقة وملوكو . . . وبنادرَ كثيرةً في سيلان ، ووصلوا إلى الصين ، وصارت التجارةُ لهم في هذه البنادر وغيرها ، وتجارُ المسلمين فيها متذلِّلون مطيعون لهم كالخدَمة لا يمكن لهم التجارةُ إلا فيما قلَّتْ رغبتهُم فيه . . . ففي أول امرهم قطعوا عن المسلمين من التجارة تجارةَ الفلفُل والزنجبيل ، ثم تجارةَ القرفة والقرنفل والبسباس وغيرها مما الفائدة فيه اكثر ؛ ومن الأسفار برَّ العرب وملاقة وأشي [شمال سمطرة] . . . فلم يَبْقَ لمسلمي مليبار إلا تجارةُ الفلفل والنارجيل والثوب ونحوها ، والأسفار جزرات وكُنْكَنْ وشولمندل . . . والقلعاتُ التي بَنَوْها لم يأخذها أحدٌ إلا السلطان المجاهد علي الأشي ـ نوَّر الله مرقدَه ـ فإنه فتح شمطرة وجعلها دار إسلام . . . وإلا السامري [صاحب كاليكوت] فإنه فتح قلعتيْ كاليكوت وشاليات ، وإلا راعي [ملك] سيلان فإنه فتح جملةً من القلاع التي بَنَوْا فيها »[54] .

ولم يعرف عن المغيرين البرتغاليين حفظ عهدٍ أو ذمة فمن « سنة 960 تقريباً [١٥٥٣ م] صاروا يعطون أصحاب المراكب الورقة (cartaz) عند السفر ، وإذا ظفروا بهم في البحر اخذوا المركب وما فيه وقتلوا من فيه من المسلمين وغيرهم شرَّ قتلة ، ذبحاً وإغراقاً بربطهم بالحبال وإدخال الكثيرين منهم في أمثال الشباك وإغراقهم في البحر »[55] .

ويؤكد المَعْبري في كتابه اكثر من مرة بأن « قصدهم [البرتغاليين] الأعظم تغيير دين الإسلام وإذلال المسلمين »[56] . وكانوا يلجأون إلى الإكراه لبلوغ غرضهم ، من ذلك أنهم في حدود سنة 970 هـ / 1561 م « أخذوا في كووه (Goa)

(54) المصدر السابق ، ص 66 — 68 .
(55) المصدر السابق ، ص 68 .
(56) المصدر السابق ، ص9 .

جمعاً كثيرين من تجار المسلمين الحبوش وألزموهم بالرجوع إلى النصرانية وآذوهم حتى تنصَّر أكثرهم ظاهراً ، وخرجوا منها [كووه] بما معهم من الأموال ، ثم رجعوا إلى الإسلام بحمد الله . ولكن امرأةً حبشيةً ألزموها بذلك ، فأبت وامتحنتْ حتى قُتلتْ بذلك ، رحمها الله »[57] .

غزاة مسلمي مليبار يتصدون لمراكب البرتغاليين .

لم يستكنْ مسلمو مليبار لما حلَّ بهم بعد مقدم البرتغاليين ، فهبوا - بالرغم من قلة إمكانياتهم الحربية - للوقوف في وجههم ابتداءً من كاليكوت حيث كان البرتغاليون قد أقاموا قلعةً عام 921 هـ / 1516م . ففي مطلع عام 931 هـ/ نوفمبر 1524 م ، وقعت فتنةٌ بين البرتغاليين وبين بعض مسلمي فندرينة في كاليكوت ، فحاصر المسلمون وعساكر السامري قلعة البرتغاليين ، ووصل الى المدينة المسلمون للجهاد في سبيل الله من بلدان كثيرة ، وبعد عام من الحصار والقتال ، اضطر رجالُ الحامية البرتغالية إلى الإنسحاب الى مراكبهم « فازداد بفتح القلعة غيظهم وعداوتهم للسامري والمسلمين »[58] .

وأخذت جماعاتٌ من المسلمين من موانيء ساحل مليبار تشنُّ الغاراتِ على مراكب البرتغاليين المزاولة للتجارة الساحلية ، وتغنم ما تحمله من بضائع . ففي رمضان عام 974هـ/ مارس 1567 م ، أخذت جماعةٌ من المسلمين مركباً كبيراً للإفرنج فيه الأرز والسكر قبالة فنان ، إلى الجنوب من كاليكوت . وفي جمادى الآخرة عام 976 هـ/ نوفمبر 1568 م ، ظفر غزاة البحر المسلمون بمركبٍ كبير آخر خرج من كشي فيه نحو ألف من الإفرنج ، وفيه مال جليل قبالة شاليات (ما بين فنان وكاليكوت) ، فأحرقوا المركب وغنموا بعض المدافع الكبار ، وأسروا اكثر من مائة إفرنجي غير الخدام والعبيد ، وهلك الباقون . وبعد ذلك بأيام ، غنم المسلمون اثنين وعشرين مركباً للإفرنج مملوءةً ارزاً . ويروي المعبري خبرَ غارةٍ جريئة قامت بها جماعةٌ من المجاهدين المسلمين على إحدى قلاع البرتغاليين فيقول : « وفي جمادى الآخرة سنة ثمان وسبعين [978 هـ / نوفمبر 1570 م] دخل كتّ بوكر ليلاً في داخل نهر منجلور في ستة أغربة

---

(57) المصدر السابق ، ص 69.

(58) المصدر السابق ، ص53.

وأحرق أكثر القلعة التي للإفرنج فيها ، وأخذ غراباً صغيراً وخرج منها سالماً مع الأغربة التي كانت معه . فلما وصل قريب كنّور لقي نحوَ خمسة عشر غراباً من غربان الإفرنج ، فحاربهم واستشهد . . . وكان رحمه الله خالص النيَّة في جهاد الإفرنج»[59].

وكان المسلمون يحرضون السامري صاحب كاليكوت على حرب قلعة شاليات والتخلص من الوجود البرتغالي فيها ، كما حدث في كاليكوت « فدخل هؤلاء المسلمون في شاليات . . . ووصل اليها المسلمون من سائر البلاد للجهاد » ، وطلبت حامية القلعة الصلح مع السامري ، فقبل ذلك وأخرجهم منها ، في جمادى الآخرة 979 هـ / نوفمبر 1571 وهدم القلعة حجراً حجراً . . . وسلَّم بعضها لعمارة المسجد الجامع القديم الذي هدموا عند بناء القلعة »[60] .

ورداً على ذلك ، قام البرتغاليون باعتراض مراكب المسلمين وضرب حصارٍ اقتصادي على موانئهم . ففي 985 هـ/1577 م ، أخذوا من مراكب المسلمين أكثر من خمسين مركباً كانت مسافرةً لجلب الأرز من تلناد . كما أخذوا جملةً من مراكب كجرات العائدة من جدَّة . وخرجت غربان الإفرنج من كشي لتعطيل أسفار المسلمين ، وشدَّدت في عام 991 هـ/1583 م الحصار على موانيء السامري صاحب كاليكوت ولازمت « عليها دوامَ الأوقات من أول الموسم إلى آخره . . . فتعطَّلت الأسفار حتى إلى البلد القريب ، وتعطَّل وصولُ الأرز من تلناد » ، ووقع قحطٌ عظيمٌ بسبب الحصار ، مما حمل السامري الى مصالحة البرتغاليين ، فحصل « لرعاياه السفرُ إلى بنادر كجرات وغيرها . . . وحصل سفرُ مركبين من كاليكوت إلى برِّ العرب »[61].

---

(59) المصدر السابق ، ص 72 .

(60) المصدر السابق ، ص75 .

(61) المصدر السابق ، ص 81 - 83 .

الإسلام والمسلمون في كندا

إبراهيم علي الربو

تقديم

تعتبر كندا اكبر دول العالم مساحة بعد الاتحاد السوفييتي حيث تبلغ مساحتها 9.965.176 كيلو متراً مربعاً[1] ، وهي عضو في مجموعة الأمم البريطانية « الكمنولث » . وكندا من الدول الغنية بمواردها الطبيعية من الأخشاب والبترول والنحاس والذهب واليورانيوم ، ونتيجة لضخامة تلك الموارد وترامي اطراف البلاد الكندية فإن الجزء الأكبر منها لم يستغل بعد . وتعتبر كندا بلداً خاليا من السكان إذا ما قورنت مساحتها بعدد السكان الذي يصل إلى ما يقارب خمسة وعشرين مليونا جلهم من دول أوروبا الغربية وخاصة فرنسا وبريطانيا وهولندا والمانيا وأيرلندا .



(1) انظر الموسوعة العربية الميسرة مادة « كندا » ط 5 ص 1483 .

وكندا مقسمة من الناحية الجغرافية إلى عشر مقاطعات واقليمين ولكل مقاطعة عاصمتها وحكومتها الخاصة . . وأهم مدنها « أتوا Attwa » وهي العاصمة الاتحادية ومقر الحكومة الفدرالية .

ومونتريال Montreal وتورنتو Toronto وكويبك Quebec وهي من أضخم المدن التجارية الكندية وفانكوفر Vancouver التي تمثل بوابة كندا الغربية وهي مركز وميناء تجاري هام على المحيط الهادي . ومدينة هاملتون Hamilton وهي مركز صناعات الحديد والصلب . وادمنتون Edmonton وهي مدينة الصناعات البترولية وبها أقدم جالية عربية إسلامية وعلى ترابها أسس المسجد الأول في كندا سنة 1938 كما سنرى .

وتنتشر بين سكان كندا اليوم جميع الديانات المعروفة في العالم وإن كانت المسيحية تستأثر بالغالبية منهم ، وتعتبر اللغة الانجليزية هي لغة التعامل الأولى في كندا عدا مقاطعة « كويبك Quebec » التي تعتمد الفرنسية لغة للتعامل .

المسلمون

يقول الأستاذ داود حسن حمداني في كتابه[2] . الذي لا يزال مخطوطا « المسلمون في كندا » أن سنة 1854 شهدت ميلاد أول مسلم ، في كندا لأبوين مسلمين هاجرا من اسكتلندا واختارا مقاطعة « أونتاريو Ontario » موطنا لهما وكانا يشكلان مع بضع عائلات[3] أخرى منتشرة في تلك المقاطعة آنذاك كل الجالية الاسلامية التي وصل عدد افرادها سنة 1871 طبقا للاحصاءات الكندية الرسمية ثلاثة عشر شخصاً[*]. وتغرب شمس القرن التاسع عشر تاركة وراءها 375 مسلماً على الساحة الكندية جلهم من العرب والاتراك واليوغسلاف والألبان .

ورغم الفتور الذي شهدته الهجرة إلى البلاد الكندية خلال العقود الثلاثة الأولى من هذا القرن إلا أن اندلاع الحرب الكونية الثانية متزامنة مع سياسة الحكومات الكندية آنذاك بتشجيع الهجرة الخارجية لاستعمار الأراضي الشاسعة

(2) Muslims in Canada
(3) Muslims in Canada Islamic Monograph Series 1401 - 3 March 1982
(*) Census of Canada part 7 p. 127 Atiwa 1964

ودعم الاقتصاد الكندي، جعل عدد المهاجرين المسلمين إلى كندا سنة 1951 يقفز إلى ثلاثة آلاف مهاجر من اقطار اسلامية واقطار تقطنها أقليات اسلامية .

واستمر تدفق مئات المهاجرين المسلمين إلى كندا خلال العقدين الخامس والسادس من هذا القرن من عدة دول وخاصة من باكستان ، الهند ، ماليزيا ، يوغسلافيا ، تركيا ، ايران ومن دول عربية ، أما السبعينات فقد شهدت على وجه الخصوص تدفق عدة آلاف من العرب اللبنانيين والفلسطينيين وذلك عقب اندلاع الحرب الأهلية في لبنان والاجتياح الاسرائيلي الامريكي لها .

واليوم ينتشر المسلمون في طول البلاد وعرضها من « هاليفاكس Halifax » شرقا إلى « فيكتوريا Victoria » على ضفاف الهادي ومن تجمعات الاسكيمو في الشمال حتى الحدود الامريكية جنوباً ويصل تعدادهم التقديري إلى ما يربو على 135 ألفاً يمثل العرب حوالي 21٪ ويمثل مسلمو شبه القارة الهندية ما يقارب 27٪ في الوقت الذي يمثل فيه مسلمو تركيا ، يوغسلافيا ، البانيا نسبة 16٪ ويشكل المسلمون المهاجرون من جنوب شرق آسيا « اندونيسيا وماليزيا ، الفلبين ، فيجي ، تايلاند » حوالي 12٪ ويشكل النسبة المتبقية مسلمون من اقطار مختلفة .

ويتركز الوجود الاسلامي اليوم في الجانب الشرقي للبلاد وخاصة في مقاطعتي « أونتاريو Ontario » و« كويبك Quebec » حيث يقطنهما ما يربو على 50٪ من المسلمين ويشتملان على 60٪ من المؤسسات الاسلامية في كندا[4] .

وينتظم المسلمون في جمعيات محلية شُكِّلت في أغلب المدن والقرى الكندية حيث تختار كل جمعية عدداً من بين اعضائها للإشراف على البرامج الدينية والتربوية الاجتماعية للجمعية ، وفي سنة 1972 أسس « مجلس الجماعات الاسلامية بكندا » « C. M. C. C. » وهو مجلس تستظل بمظلته غالبية الجمعيات الاسلامية ويهدف إلى توحيد جهود المسلمين في المجالات الدينية والتربوية وتقديم المساعدات للجمعيات الاسلامية وتنظيم المؤتمرات واللقاءات بقصد توضيح صورة الاسلام للمواطن الكندي .

---

(4) The Muslim comunitis of north America-edited by H. Waugh - B. abu laban And R. Qureshi, the University of Alberta press 1983 page (78).

حضر المسلمون وغاب الاسلام

إن هذا الوجود المبكر للمسلمين في كندا والذي سبق حتى قيام الدولة الكندية الموحدة بالشكل المعروف اليوم لم يقترن ـ وللأسف ـ بنشاط يذكر في مجال الدعوة الإسلامية يعرِّف تعريفا صحيحا بالاسلام ومعتقداته فبقي في نظر غالبية السكان الاصليين والكثير من المهاجرين أشبه بأساطير وخرافات ، وظل المسلم في نظرهم شخصا ذا معتقدات غريبة أشبه بمعتقدات قاطني الادغال الافريقية ، ومرد ذلك إلى ما يلي :

● إن المستوى الثقافي للمهاجرين الأُوَل كان في حكم المعدوم حيث أن ما يقارب من 89٪ منهم كانوا من الأميين أو من الذين لهم إلمام بسيط جداً بالقراءة والكتابة بلغاتهم الأصلية فكانوا غير قادرين على التعريف بالإسلام تعريفا سليماً .

● إن غالبية المهاجرين تركوا ديارهم بنية العودة إليها بعد أن يصيبوا من المال قدراً يمكنهم من الحياة في رخاء في بلدانهم ويؤمن حياتهم ، وكنتيجة لذلك سيطرت الناحية المادية على حياتهم اليومية سيطرة لم تترك مجالاً ولا وقتاً لغيرها .

● إن بعض المهاجرين المسلمين الذين شدوا الرحال إلى كندا رغبة في الكسب أو هربا من شبح الحرب الذي يخيم على بلدانهم خالجهم شعور بأن التصريح بدينهم أو الدعوة له ربما يقلل فرص العمل أمامهم أو يحول بينهم وبين وظائف يودون الحصول عليها فكان أن أخفى بعضهم اسلامه ولم يجهر بالدعوة له . واقدم الكثيرون على استبدال اسمائهم بأخرى غربية خشية أن تعرف انتماءاتهم الدينية من خلالها .

● إن ترامي اطراف البلاد الكندية وظروفها الطبيعية القاسية ـ في وقت لم يصل فيه التقدم التكنولوجي إلى ما هو عليه اليوم ـ جعل التنقل بين مقاطاعتها أمراً شاقاً حال ـ إلى حد ما ـ دون اتصال المسلمين المهاجرين بعضهم ببعض اتصالا ايجابياً يسفر عن تكوين جمعيات اسلامية تجمع شتاتهم ، وتنظم جهودهم وتوجهها لخدمة الدعوة الاسلامية .

● انعدام المؤسسات الاسلامية دينية كانت أو تربوية أو اجتماعية وهي المؤسسات التي لا بد من وجودها لخلق إنسان واعٍ مثقف قادر على القيام بدور يذكر في مجال التعريف بالإسلام .

ونتيجة لهذه الظروف مجتمعة ظل تأثير المسلمين في السكان الاصليين وكثير من

المهاجرين ضئيلاً ، وظلت معتقدات الاسلام غامضة حتى عند بعض مثقفيهم فهذا محرر بصحيفة شهيرة[5] في غرب كندا يكتب مقالا بمناسبة إقامة أول مسجد في كندا سنة 1938 فيسمى المسلمين « بالمحمديين » ويطلق على المسجد « الكنيسة المحمدية » ويعرف عيد الفطر بـ « الكريسمس السوري » نسبة إلى المهاجرين المسلمين في تلك المدينة واغلبهم من سوريا ولبنان . إلى غير ذلك من المغالطات حول الاسلام ومبادئه حتى عند من يعد مثقفاً مثل هذا المحرر .

المسجد الأول

في مايو 1938 تحصلت « الجمعية العربية الإسلامية Arabian muslim Assocition على ترخيص من بلدية « ادمنتون Edmonton » بمقاطعة « البرتا Alberta » بشأن بناء مسجد يمارس فيه المسلمون شعائرهم الدينية والاجتماعية ولم تمض شهور ستة على الحصول على الترخيص حتى كان أول مسجد في كندا وثالث مسجد في شمال امريكا حقيقة واقعة ، وافتتح المسجد رسميا يوم الأحد 12 ديسمبر 1938 بحضور العلامة عبدالله يوسف علي صاحب الترجمة الشهيرة لمعاني القرآن الكريم ، كما حضر حفل الافتتاح عدد من المسئولين في المقاطعة ومندوبون عن الجاليات الاسلامية في المدن القريبة .

وهز خبر افتتاح المسجد الأول في كندا قلوب المسلمين وأوقد شعلة الحماس عند جمعيات إسلامية مختلفة لتأسيس مساجد أخرى . واليوم وبعد ما يقارب نصف قرن على تشييد المسجد الأول لا تخلو مدينة كبيرة في كندا من مسجد أو مركز اسلامي حيث ينتشر قرابة الأربعين مسجداً ومركزاً اسلامياً على التراب الكندي، ويعتبر المركز الاسلامي الكندي بمدينة ادمنتون Edmonton احدثها وأكبرها وهو المركز الذي شيد بدعم كبير من جمعية الدعوة الاسلامية العالمية ، ويعمل المسلمون جاهدين في كثير من المدن والقرى الكندية لإقامة مساجد جديدة بمجهودات ذاتية وبمساعدات من بعض الدول والمنظمات والجمعيات الاسلامية ولا غرو في ذلك فالمسجد ـ في دول يمثل فيها المسلمون أقلية ـ هو المؤسسة الدينية والتربوية والاجتماعية التي يمارس المسلمون نشاطاتهم من خلالها .

---

(5) «Edmonton Journal» Monday oct. 9th 1938 page 5.

(6) Muslims in Canada.

حركة الدعوة

سبق أن قلنا إن الدعوة الإسلامية كانت في حكم المعدومة خلال العقود الثلاثة الأولى من هذا القرن نتيجة لجملة اسباب اوضحناها آنفاً غير أن قطار الدعوة بدأ تحركه في أوائل الثلاثينات بعد ظهور بعض الجمعيات الاسلامية في بعض المدن الكندية ولكنه كان تحركا بطيئاً وعشوائياً مدفوعاً بجهود فردية مشتتة وسط مسالك مليئة بالعوائق والعقبات وذلك لانعدام الاساسات الضرورية التي تكفل نجاح عملية الدعوة. فلم يكن هناك الداعية المعد اعداداً جيداً ومناسباً للعمل في هذا الميدان، وحتى الذين وجد عندهم الصدق والحماس للمشاركة في حمل لواء الدعوة كانوا في الغالب يفتقرون إلى الحصيلة العلمية المناسبة التي تؤهلهم لخوض غمار ذلك الميدان في ثبات .

غير أننا في ذات الوقت لا بد أن نعترف بأن كثيراً من المهاجرين الأُوَل ـ رغم ضحالة ثقافتهم ورغم الظروف الطبيعية والاقتصادية والاجتماعية بالغة الصعوبة التي احاطت بوجودهم هناك ـ قد بذلوا قصارى جهدهم في سبيل ابلاغ رسالة الاسلام في وقت لم تكن هناك جمعيات أو مؤسسات أو دول اسلامية تقف وراءهم وتدعمهم مادياً ومعنوياً ، ويمكننا القول بأن إقامة أول مؤسسة اسلامية في كندا متمثلة في مسجد الرشيد يمثل خطوة هامة على طريق برمجة وتنظيم الدعوة إلى دين الله ، وجلي للعيان أن حركة الدعوة الإسلامية خطت خطوات راسخة بعد تلك الخطوة بفضل ازدياد اعداد المثقفين في أوساط المهاجرين ، وتوافد مئات الطلاب من الدول الإسلامية للدراسة بالجامعات الكندية ، والزيارات التي قام بها الكثير من العلماء المسلمين لإلقاء بعض المحاضرات والندوات والمشاركة في عشرات المؤتمرات الاسلامية التي تنظمها وتشرف عليها الجمعيات الاسلامية في مختلف المقاطعات الكندية . ولا يمكننا ـ ونحن بصدد الحديث عن الدعوة ـ تجاهل الدور الذي تضطلع به بعض الجمعيات الاسلامية مثل جمعية الدعوة الاسلامية العالمية في إثراء حركة الدعوة الإسلامية من خلال اعداد المطبوعات المختلفة التي تتناول بعض القضايا الاسلامية بالشرح والتحليل ، وبإيفاد عشرات الدعاة والائمة والمدرسين لتعليم أبناء المهاجرين ، وبالمساعدات التي تقدمها لتشييد المساجد والمراكز والمدارس الاسلامية ، ووضع برامج تربوية ودينية لها . . .

ورغم تلك الخطوات التي حققتها الدعوة والتي اسفرت عن اعتناق العشرات

للإسلام عن قناعة ، وتفهم الآلاف من المثقفين لرسالته الخالدة إلا أن اسلوب الدعوة في مجمله لا زال اسلوباً كلاسيكيا يفتقد إلى البرمجة العلمية الواعية وإلى التخطيط المنظم ، وإلى خلق الداعية المتفهم لنفسية الانسان الكندي ،الملم بالظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية لذلك الانسان .

إن الداعية أو العامل في حقل الدعوة الإسلامية هو عصب عملية الدعوة وهو الركن الاساسي فيها ، وعليه فإن نجاحها من عدمه يعتمد بالدرجة الأولى على حيوية ذلك العصب ونشاطه ، وصلابة ذلك الركن وسلامة أساسه .

ومن هذا المنطلق فإن حركة الدعوة على الساحة الكندية لا زالت بحاجة ماسة إلى خلق الداعية الواعي والمثقف الذي يدعو إلى سبيل ربه بالحكمة والموعظة الحسنة ويجادل الناس بالتي هي أحسن ، الداعية الذي يدعو الناس بعمله قبل أن يدعوهم بلسانه ، ويجذبهم بسلوكه الاسلامي قبل عبقريته الخطابية ، الداعية الذي يتحلى بالأخلاق الحميدة والسيرة الحسنة والروح الاسلامية الصافية التي تجعل الناس يثقون فيه ويحترمونه ويرون فيه القدوة والمثال . الداعية الذي يخاطب الناس على قدر عقولهم ، وحسب ثقافاتهم وبيئاتهم وظروفهم الاجتماعية ، القادر على توصيل حقائق الاسلام دون تعقيد وتزمت وجري وراء الاختلافات المذهبية .

داء الحزبية والمذهبية

إن الجالية الاسلامية في كندا تمثل الأمة الاسلامية في تركيبتها الاجتماعية ، ولا غرابة بعد ذلك إذا قلنا أنها تمثل كل ايجابيات تلك الأمة وسلبياتها ، فليس من العسير أن تدرك مدى اعتماد تلك الجالية على نفسها في بناء مؤسساتها الدينية والتربوية والاجتماعية والحرص على تعليم ابنائها مبادىء ديننا الحنيف ولغتنا العربية وحماس غالبية قياداتها لنشر رسالة الاسلام . وليس من العسير في ذات الوقت أن تلاحظ أثر المذهبية والحزبية الدينية والسياسية في تفتيت وحدة تلك الجالية والحيلولة دون وحدة كلمتها حتى في ابسط أمورها ، حيث تساهم الاحزاب السياسية ذات الغطاء الديني في توسيع الهوة بين المسلمين بتناولها للقضايا الاسلامية من خلال منظارها ورؤ يتها وتطلعاتها السياسية ورمي مخالفيها بشتى النعوت والصفات . . . . ومن جهة اخرى هناك المذهبيون المتزمتون الذي يجدرون الاختلافات المذهبية الفقهية وليس لهم من زاد في ذلك سوى كتب مليئة بالخرافات والاسرائيليات ألف غالبها في فترة الانحطاط

الثقافي للأمة الاسلامية وفي فترة الصراعات الحزبية السياسية على السلطة ، وكثيراً ما تضيع بساطة الاسلام ومنطقية تعاليمه بين افكار الحزبيين المريضة وتمحلات المذهبيين العقيمة ، والاسلام ببساطته وعالميته ومنطقيته بريء من كليهما براءة الذئب من دم ابن يعقوب .

وكنتيجة لتلك الانقسامات المذهبية والحزبية أصبح مألوفاً في كندا - كما هي الحال في اغلب الجاليات الاسلامية في المهجر - أن تجد مساجد للشيعة وأخرى للسنة أو مساجد للعرب وأخرى للباكستانيين وثالثة لليوغسلاف أو الاتراك . وقد تذهب الحلقة في ضيقها إلى أكثر من ذلك بكثير .

وفي ظلام هذه الانقسامات المذهبية التي ما أنزل الله بها من سلطان والتي تمزق وحدة الجاليات الاسلامية في المهجر تماماً كما تعصف بوحدة الأمة الاسلامية داخل حدودها لا يمكن أن نتجاهل جهود بعض القيادات الاسلامية المثقفة الواعية المدركة لخطورة تلك الانقسامات الرامية إلى نبذ المذهبية والحزبية بجميع اشكالها وشتى صورها ، وعملها الدؤوب من أجل تذكير جماهير المسلمين إلى ما ورد في كتاب الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه من تحذير للأمة الاسلامية من مغبة التفرق والتشرذم والتشيع حيث يقول سبحانه وتعالى : ﴿ أن اقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه ﴾[7] ﴿ واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم اعداءً فألف بين قلوبكم فاصبحتم بنعمته اخوانا ﴾[8] .

﴿ ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات واولئك لهم عذاب عظيم ﴾[9] .

﴿ إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم في شيء إنما امرهم إلى الله ثم ينبئهم بما كانوا يفعلون ﴾[10] .

---

(7) الشورى 13 .
(8) آل عمران 103 .
(9) آل عمران 105 .
(10) الأنعام 159 .

المؤسسات التربوية

سبق أن قلنا إنه من إيجابيات الجالية الاسلامية في كندا هو حرصها الشديد على تعليم الجيل الجديد من ابنائها مبادىء الدين الاسلامي الحنيف واللغة العربية ، حيث تنتظم فصول دراسة لذلك الغرض يومي السبت والأحد في اغلب المساجد ، وتقوم بعض الجاليات في مدن مختلفة بتأجير فصول دراسية لاستخدامها في عطلة نهاية الاسبوع أو في الفترة المسائية خلال أيام الاسبوع . ورغم الجهود التي تبذل في سبيل ارساء دعائم ثابتة لتعليم ابناء المهاجرين إلا أن مردودها لا زال دون المستوى المطلوب لاسباب يمكن حصر اهمها فيما يلي : -

1 - إن بضع ساعات في الاسبوع غير كافية على الاطلاق لإعطاء الطالب قدراً ذا شأن من المعلومات يساهم في بناء شخصيته المتميزة دينيا وحضاريا . ولن يكون حصاد الطالب من تلك الساعات في آخر العام اكثر من مجموعة من الكلمات العربية المفككة وعدد من قصار السور يرددها لفظيا دون أي ادراك لمعانيها .

2 - عدم وجود المدرسين الأكفاء المؤهلين تربويا، جعل عملية التدريس تقتصر في غالبها على عناصر تنقصها الخبرة وتفتقر إلى التأهيل العلمي مما جعلها غير قادرة على توصيل المعلومات إلى التلاميذ والتفاعل معهم تفاعلا ايجابياً يخدم العملية التعليمية .

3 - انعدام المناهج الدراسية التي تتمشى مع تلك البيئة وتتناول بالمناقشة والتحليل قضايا الانسان المسلم الذي يعيش فيها ، وتعمل على تحصينه من الامراض الاجتماعية المتفشية في ذلك المجتمع ، وتساهم في بناء شخصيته الإسلامية . حيث إن المناهج المستعملة اليوم في غالبية مدارس الجالية الاسلامية هناك هي إما خلاصة جهود فردية محدودة أو اقتباسات من المناهج المعتمدة في بعض الدول العربية .

4 - إن الناحية المادية المسيطرة على كل جوانب الحياة حالت دون المشاركة الايجابية من جانب الاسرة في بناء شخصية الطفل الاسلامية، فبين قصور أولياء الأمور وتقصيرهم وانشغالهم بالسير الحثيث خلف بريق الدولارات يقع الابناء فريسة سهلة للثقافة الغربية بأمراضها الاجتماعية المزمنة ، ويتشربون عادات وتقاليد ليست من دينهم وحضارتهم في شيء .

إن مسئولية كبيرة وخطيرة تقع اليوم على الآباء والامهات وعلى قيادات الجالية

الإسلامية في كندا ومثقفيها وعلى كل الغيورين على الاسلام والعروبة، وهي العمل بكل الامكانيات لتنشئة جيل اليوم تنشئة اسلامية ، والحيلولة بشتى السبل دون ذوبانه في الحضارة المادية الزائفة وانغماسه في انماط الحياة الغربية المريضة وذلك بإقامة مؤسسات تربوية اسلامية خاصة تحفظ لأبناء المسلمين كيانهم وشخصيتهم وتخلق من بينهم قادة الغد ورجال الدعوة إلى دين الله في تلك الديار .

إن المساجد المكيفة والمراكز الاسلامية الضخمة المزودة بكل الامكانيات والمراتب الاقتصادية والسياسية والعلمية التي يحتلها غير قليل من المسلمين هناك لا قيمة لها على الاطلاق إذا لم تؤد مجتمعة إلى تنشئة جيل اليوم تنشئةً اسلامية قوية تجعله يعتز بدينه وتراثه وحضارته ، وتجعله في ذات الوقت قادراً على المشاركة الفاعلة في قضايا أمته العربية والاسلامية محاربا لكل ما يخلخل وحدتها من مذهبية مقيتة وحزبية عفا عليها الزمن .



مَدَارِسُ الاِسْتِشْرَاقِ

محمد فتح الله الزيادي

إن البحث في موضوع (مدارس الاستشراق) يشكل صعوبة بالغة نظراً لقلة المصادر التي تناولت هذا العنوان ومعظم الذين تحدثوا عن الاستشراق لم يتطرقوا إلى هذا العنوان لا من بعيد ولا من قريب، بل انصب اهتمامهم على تناول ابحاث المستشرقين نقداً أو تحليلاً أو اعجاباً.

ومع هذه الصعوبة التي تحدثت عنها إلا أن هناك من أشار إشارات خفيفة إلى هذا الموضوع ومن هؤلاء (الهراوي) الذي يقسم المستشرقين إلى مدارس ثلاث:

1 ـ مدرسة تختص بمباحث القرآن الكريم.
2ـ مدرسة تختص بالتاريخ العربي الإسلامي.
3ـ مدرسة تختص بمباحث تتعلق بسيدنا محمد ﷺ.

وهذا التقسيم وإن قبل شكلا فإنه لا يقبل موضوعاً، ذلك لأنه يعتمد الاستشراق على أنه مجال يهتم بما يتعلق بالإسلام والمسلمين خاصة دون غيرهم، وهذا أمر لا يمكن التسليم به لأن الاستشراق مجال أوسع يشمل كل المستشرقين الذين يهتمون

بالشرق عموماً سواء أكان اسلاماً أم غيره وسواء أكان ديناً أم لغة أم أي أمر آخر[1] .

ومن هؤلاء أيضاً الذين اهتموا بمدارس الاستشراق نجيب العقيقي الذي عقد فصلاً خاصاً حول هذا الموضوع في كتابه (المستشرقون) في طبعته الأولى ، واهتم في هذا الفصل بتوزيع الاستشراق إلى مدرستين هما :

1ـ المدرسة السياسية التي تبحث في الأدب .

2 ـ المدرسة الأثرية التي تهتم بالآثار .

وعلى الرغم من تقسيمه هذا إلا أنه خصص بقية كتابه الكبير لدراسة المستشرقين على أساس التقسيم الجغرافي ومع ذلك فإنه لم يتطرق إلى خصائص ومميزات كل بيئة ، بل ركز اهتمامه على ذكر اعلام المستشرقين وما خلفوه من آثار بحيث أصبح الكتاب عبارة عن فهرس شامل لكثير من الاعلام التي برزت في ميدان الاستشراق ، ويبدو أن العقيقي اقتنع بالتوزيع الجغرافي وعدل عن تقسيمه الأول بحيث خرج كتابه في طبعته الجديدة دون أن يحوي فصلاً خاصاً عن مدارس الاستشراق[2] .

وفي هذا الإطار يبرز أيضاً اسم يوسف داغر في كتابه (مصادر الدراسة الأدبية) الذي اسهب في الحديث حول هذا الموضوع متخذاً التوزيع الجغرافي أساساً للتقسيم ، ومركزاً على ذكر خصائص ومميزات كل مدرسة ولكن الذي يؤخذ عليه أنه بالغ في إضفاء صفة العلمية والموضوعية والمنهجية على بعض المدارس ، فهو يقول مثلاً عن المدرسة الفرنسية (أنها تتميز بالوضوح في الإفصاح ، والجلاء في التعبير ، والدقة في البحث) وصاحبها يحاول على الدوام (أن يعطيك عن الموضوع الذي يبحث فيه أصدق صورة وأتمها مجلوة بعبارة ناصعة واضحة لا يواجهها لبس أو غموض)[3] ولا أعتقد أن أحداً درس الاستشراق وتعرف على بعض أبحاثه يمكن أن يسلم بهذه الأوصاف التي ذكرها يوسف داغر خاصة عندما يعدد خصائص المدارس التي ذكرها فهو يقول :

---

(1)د / أحمد سمايلوفيتش / فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي / دار المعارف / القاهرة / ص 219 .

(2)المصدر السابق نفسه ص 220.

(3) المصدر السابق نفسه ص 222.

(إنها أي الخصائص علمية مطلقة مع كل ما للعلم الحديث من مقتضيات وموجبات . . . نقدية محللة ناخلة مغربلة تتجلى فيها روح النقد العلمي المقارن دون مراعاة أو محاباة لأي عامل من عوامل الأثر والغرض ، نموذجية قياسية بمعنى أن المستشرق يتناول بحثه على وجه من منطلق العلم ووجه البحث في الطريقة والسياقة والاستطراد والتوسع والغرض والبسط بحيث تتضح أمامك المعالم وتستبين الأهداف . . . . موسوعية أو جامعية بحيث أنه إذا تناول مستشرق موضوعاً ما استفرغ من المناحي واستطهر منه الخواني فلا يدع فيه مزيداً لمستزيد ، كل هذا في وضوح وجلاء ونقاء ونصاعة[4] .

هذه هي المحاولات السابقة في هذا الموضوع أضيف إليها ما ذكره الدكتور أحمد سمايلوفيتش الذي عدد التصنيفات السابقة ـ ولعله اقتنع بها ـ حيث أضاف إليها المدرسة اليوغسلافية باعتباره أحد أفرادها فهو أحسن من يتحدث عنها .

أعود للتأكيد على ما ذكرته في البداية من صعوبة البحث في مثل هذا الموضوع ، ذلك أنه يبدو من المستحيل تصنيف هذا العدد الهائل من المستشرقين في مدارس ذات خصائص محددة خاصة أنهم يمثلون جنسيات مختلفة ويتكلمون بلغات متعددة ويسيرون في اتجاهات متنوعة وينطلقون من أهداف متباينة ، ولا بد لكل من أراد الخوض في هذا الموضوع خاصة وميدان الاستشراق بصفة عامة أن يلم بأطراف كل هذه الاختلافات ، وهذا على ما يبدو أمر مستحيل ، ولكن مع استحالته هذه فإنه من الممكن الالتجاء الى التوزيع الجغرافي كأساس للتصنيف انطلاقاً من أن البيئة بمالها من خصائص ـ إيجابية كانت أو سلبية ـ ذات أثر كبير في تكوين شخصية الكاتب وتوجيه افكاره ، خاصة إذا اخذنا في الاعتبار أن بعض البيئات الأوربية خضعت لتأثيرات اقتصادية واستعمارية كبيرة في علاقاتها مع دول الشرق عموماً .

وإيماناً بكل ما تقدم فإنه يمكن توزيع الاستشراق إلى مجموعة مدارس رئيسية مع الإشارة إلى كل مدرسة بملامح ومميزات غالبة وليست قطيعة بمعنى أن أي صفة أذكرها لمدرسة من المدارس إنما تتوفر بنسبة كبيرة وليست شاملة أو قطعية بشكل تام أو قطعي وعلى هذا فقد قسمت الاستشراق إلى مجموعة مدارس سآتي على ذكر بعضها في هذا البحث وسأترك البقية إلى فرصة اخرى إن شاء الله .

---

(4) المصدر السابق نفسه ص222 .

أولاً : المدرسة البريطانية

تعتبر صلة الانجليز بالشرق صلة قديمة جداً ترجع إلى سنوات ما قبل الاسلام ، حيث يذكر البعض أن علاقات قامت بين إيرلندا والشرق منذ منتصف القرن الثالث للميلاد وذلك حين ذهب بعض الرحالة الرهبان إلى مصر وسوريا وفلسطين في طريقهم إلى الأراضي المقدسة ، ورغم وجود هذه الرحلات المبكرة جداً إلا أنه لم تظهر كتابات الانجليز حول الشرق إلا في القرن الأول للهجرة عندما كتب (Willībald) حول رحلته إلى البلاد العربية ، ثم تبعه بقية الحجاج التجار وغيرهم[5] .

ملامح الاستشراق البريطاني

1ـ إنطلق الاستشراق البريطاني من دوافع ذاتية تمثلت في اتصال العلماء البريطانيين بالأندلس وصقلية لتعلم اللغة العربية والاطلاع على الفلسفة اليونانية من خلال ما ترجم منها إلى العربية ، ثم تطورت هذه الدوافع بعد ذلك إلى دوافع دينية كان الهدف منها تنشيط حركة الإرساليات التبشيرية بتعليم اللغة العربية وبعض العلوم الدينية وأخيراً تبرز في الاستشراق البريطاني الدوافع الاستعمارية التي ظهرت أثناء اتصال الانجليز بالشرق غازين محتلين .

2 ـ لعب الهدفان التبشيري والاستعماري دوراً بارزاً في إذكاء جذوة وحماس المستشرقين البريطانيين .

3ـ ركز دراسته على اللغة العربية وما يتصل بها من أدب وبلاغة ونقد وغيرها من العلوم الأخرى التي لها علاقة بها .

4ـ تركزت أبحاثه ودراساته واهتماماته حول الهند ومصر وبعض بلاد الشام .

5 ـ تعتبر جامعتا كامبردج وأكسفورد أهم مكانين نشأ وترعرع فيهما الاستشراق البريطاني .

---

(5) د / ميشال جحا / الدراسات العربية والإسلامية في أوربا / معهد الإنماء العربي / 1982 / ص 27 ، 79 .

6 ـ انخرط بعض المستشرقين الانجليز في السلك العسكري والدبلوماسي وعملوا كضباط أو مستشارين في وزارتي الخارجية والمستعمرات البريطانية ومن هؤلاء ريتشارد بورتين وواطسون ونورمان دانيال وغيرهم .

7 ـ أثر اكتشاف النفط في بعض البلاد الشرقية في ازدياد الاهتمام البريطاني بالعالم الشرقي وبالتالي ازدياد المعاهد والمؤسسات التي تعنى بتعليم ودراسة اللغات الشرقية وعلى رأسها اللغة العربية .

8 ـ وصل عدد من أفراده بطريق أو بآخر إلى المجامع اللغوية العربية كأعضاء فاعلين فيها ومن هؤلاء (مرجليوث ونيكلسون وغليوم).

9 ـ زاد اهتمامه في القرون الأخيرة بالدراسات الإسلامية في مختلف مجالاتها .

10 ـ قامت الكثير من الجامعات البريطانية أخيراً بفتح كراسي الدراسات الشرقية ، وزاد عدد المعاهد والمؤسسات التي تعنى بدراسة اللغة العربية إلى جانب الأزدياد الملحوظ في عدد المكتبات والمطابع التي تعنى بطبع وبيع واقتناء ما يتعلق بالدراسات الشرقية[6] .

ثانياً : المدرسة الألمانية

ترجع صلة الألمان بالشرق إلى القرن العاشر الميلادي ، وذلك عندما أرسل الأمبراطور الألماني (أوتو) كاهناً يدعى (يوحنا) كسفير لدى الخليفة الناصر، وكان ذلك في سنة 956 ، وارسل الخليفة الناصر بدوره أحد القساوسة من رعاياه كسفير عند الأمبراطور الألماني[7] .

أما أول من عنى من الألمان بتدريس اللغة العربية فكان المستشرق كرستمان (1554 ـ 1613) وذلك عندما وضع كتاباً لتعليم الحروف العربية وكيفية كتابتها ،[8] ثم تتابع بعدها المستشرقون الألمان في الاهتمام بالدراسات العربية والاسلامية .

وهناك نقطتان جديرتان بالاهتمام يثيرهما كثير من الباحثين الذين تعرضوا

---

(6) المصدر السابق نفسه .

(7) المصدر السابق نفسه / ص 185 .

(8) صلاح الدين المنجد / المستشرقون الألمان / دار الكتاب الجديد / بيروت / 982 / . ص 7 .

لموضوع الاستشراق الألماني وهما :

1ـ أن الألمان لم يكن لهم مستعمرات في البلاد العربية ولذلك نجا مستشرقوهم من الخضوع للسياسة .

2 ـ أن الألمان لم يحاولوا التبشير ولذلك نجا مستشرقوهم من العبث بالتاريخ الإسلامي .

وهاتان النقطتان جديرتان بالبحث والدراسة لاعتقادي أنهما لا يرتكزان على أساس علمي ، فالأولى يمكن أن يسلم فيها الشق الأول إذا اخذنا الاستشراق كمفهوم عام وهو كل إنسان غير مسلم درس الاسلام وتخصص في أحد فروع علومه وتعرض لمفاهيمه بالدس والتشويه ، أما إذا أخذنا الاستشراق كمفهوم أكاديمي وهو كل غربي اهتم بدراسة تتعلق بالشرق فإن هذا الشق أيضاً لا يمكن التسليم به باعتبار أن الألمان كانت لهم أيضاً مستعمرات في الشرق وكانت لهم أطماع مختلفة فيه ، فقد كانوا يستعمرون مناطق واسعة في أفريقيا وبعض المناطق في آسيا .

أما الشق الثاني من النقطة الأولى وهو الخضوع للسياسة فإنه يمكن أن يسلم به أيضاً فيما يتعلق بالاستشراق الألماني قديماً أما في مرحلته الأخيرة فإنه بدون شك خضع بصورة أو بأخرى للسياسة ، وهذا غير مستبعد خاصة إذا أخذنا في الاعتبار ظهور النفط في بعض البلاد الشرقية وتطور علاقات المانيا مع الشرق إثر ذلك .

أما النقطة الثانية وهي الأهم فإنه يمكن القول أنها غير صحيحة على الاطلاق ، ذلك لأنها قيلت هكذا دون التمعن في تاريخ المانيا وبالأخص حركة الاستشراق فيها ، وعلى أية حال فإني أرفضها للأسباب الآتية .

1 ـ ما ثبت وبصورة قطعية ـ أن للألمان جمعيات تبشيرية ، وأنهم يقومون بدعم حركة التبشير مادياً ومعنوياً ، وأن أحد مؤتمرات التبشير المهمة ـ وهو ما سمي بالمؤتمر الاستعماري ـ قد عقدت في المانيا وقد جاء في إحدى الكلمات التي ألقيت فيه : « والمبشرون هم الذين اختصوا وحدهم بالاهتمام بأمر الإسلام والبحث في شئون مستعمراتنا الألمانية إلى هذه الأيام الأخيرة . . . . وأنا لا أرى أن تظل الحالة على ما هي عليه بل من رأيي أن تنتقل أزمة السياسة الإسلامية منذ الآن إلى يد الحكومة في مستعمراتنا » وختم هذا المتحدث كلامه بقوله : « يجب علينا بالرغم من

العناية برعاية الإسلام أن نهتم بمقاومة انتشاره في مستعمراتنا على قدر الإمكان[9]».

وجاء في أحد قرارات هذا المؤتمر «إن ارتقاء الإسلام يتهدد نمو مستعمراتنا بخطرعظيم ولذلك فإن المؤتمر الاستعماري ينصح الحكومة بزيادة الإشراف والمراقبة على أدوار هذه الحركة»[10].

2 ـ ما تؤكده بعض المصادر من تتلمذ كثير من المستشرقين الألمان الرواد على أيدي مستشرقين فرنسيين وبالأخص (دي ساسي) وهو شخصية يعرف الكثيرون دورها في المجال المسيحي .

3 ـ القت مستشرقة المانية زائرة أخيراً محاضرة عن الاستشراق الألماني قالت فيها : « إن الاستشراق الألماني في القرن السابع عشر تحرر من تأثير الدين » فإذا اخذنا هذا الكلام على علاته فإنه يمكننا أن نتأكد أن الاستشراق الألماني كان قبل القرن السابع عشر تحت سيطرة التعصب الديني .

وانطلاقاً من ذلك كله فإني لم اعتبر النقطتين السالفتين من خصائص المدرسة الألمانية رغم اعتبار بعض الباحثين لهما وذلك للاسباب التي ناقشتها فيما سبق .

ملامح الاستشراق الألماني

1 ـ اتصف المستشرقين الألمان بالتفاني في العمل والصبر والمثابرة ، فمنهم من فقد بصره مثل (وستنفلد) ومنهم من أفنى عمره باحثاً ومنقباً ودارساً حتى أن (يوهان رايسكه) سمي بشهيد الأدب العربي.

يقول أحمد أمين : (وقد عرف الألمان بدقة البحث والصبر عليه والاستطاعة العجيبة في أن يؤلفوا بين أجزائه المتنافرة وأن يصلوا منها إلى أدق النتائج وأعمقها)[11].

2 ـ من أهم مميزاته اهتمامه بالقديم فالسمة الملاحظة عليه هي التركيز الكبير على نشر التراث الاسلامي بدرجة يستحيل معها ـ كما يقول المنجد ـ أن يخرج مجمع

---

(9) عبد الرحمن الميداني / أجنحة المكر الثلاثة / دار القلم / 1975 / ص 50 وما بعدها .

(10) المصدر السابق نفسه .

(11)ميشال جحا / الدراسات العربية في أوربا / ص 184.

علمي ما أخرجه مستشرق واحد[12] .

(3)ـ كانت بدايته متأخرة جداً إذا ما قورنت ببدايته في بعض البلاد الأخرى ولم يعرف أي نشاط يذكر للاستشراق الألماني إلا في القرن الثامن عشر .

4 ـ اهتم اكثر من غيره بنشر المخطوطات وتحقيقها والأسماء كثيرة جداً في هذا المجال .

5ـ اهتم الاستشراق الألماني أكثر من غيره بفهرسة المخطوطات العربية والإسلامية وطال عمل المستشرقين في ذلك حتى أن (بروكلمان) مثلاً استغرق نصف قرن في وضع كتابه (تاريخ الأدب العربي) .

6 ـ اهتم أكثر من غيره بوضع المعاجم العربية ، أو العربية اللاتينية ، أو العربية الالمانية ،ويبرز في هذا المجال أسماء أمثال فرايتاج ونولدكه وهانزفير وشراجله وغيرهم .

7 ـ قام بعض أعضائه بالتدريس في بعض الجامعات العربية وخاصة في مصر ومن هؤلاء ليتمان وبرجستريسر وكراوس وشاده وشاخت .

8 ـ وصل بعض اعضائه إلى عضوية المجامع اللغوية العربية .

9 ـ اهتم بالبحث عن الآثار والتنقيب عنها وأنشأ لذلك معاهد في بعض البلاد العربية وخاصة بيروت والقاهرة وبغداد .

10 ـ كان الحماس الذاتي طابعاً مميزاً لبعض المستشرقين الألمان وخاصة القدماء منهم فقد كان بعضهم ينشر النصوص العربية ويطبعها على نفقته رغم ما يعانيه من زهد بني جنسه فيها ، ووصل الحماس ببعضهم أنه أتقن ما يقرب من خمسين لغة ولهجة وخير مثال على ذلك فريدريش روكرت .

11 ـ تتلمذ كثير من أقطابه على المستشرق الفرنسي ـ دي ساسي ـ ومن هنا يمكن تلمس الأثر الديني الذي طرأ على الاستشراق الألماني .

12 ـ ظل حتى بداية القرن التاسع عشر يهتم بالدراسات اللغوية والأدبية فقط دون غيرها من الدراسات .

---

(12) صلاح الدين المنجد / المستشرقون الألمان / ص 8 .

13 ـ ابتدأ منذ القرن التاسع عشر في التركيز على الدراسات الإسلامية وتتابعت منذ ذلك الوقت دراسات الألمان حول الإسلام .

14 ـ اختلف عن غيره من مدارس الاستشراق الأخرى بالتركيز على البلاد العربية والدين الإسلامي دون غيرهم من لغات وديانات الشرق الأخرى .

15 ـ أثر ظهور النازية في المانيا على حركة الاستشراق فيها وذلك بهجرة بعض رواده إلى بلاد اخرى ، كشاخت أو بموت البعض منهم في الحروب ، أو بتأثر البعض بما ساد ألمانيا من جو فكري خاص .

16 ـ أثر ظهور النفط في بعض البلاد الشرقية وازدياد الارتباط التجاري بين المانيا وغيرها من البلاد العربية في الإنحراف بالاستشراق الألماني إلى دراسة اللهجات المحلية والتركيز عليها كوسيلة لتوثيق الصلة مع هذه البلاد .

وأخيراً يذكر ادوارد سعيذ أن (ما فعله تراث الاستشراق الألماني هو أنه شذب ونقي وأحكم تقنيات كان مجال تطبيقها نصوصاً وأساطير وأفكاراً ولغات جمعتها من الشرق بمعنى حرفي تقريبا بريطانيا وفرنسا الامبراطوريتان .

لكن ما كان مشتركاً بين الاستشراق الألماني والأنجلو ـ فرنسي والأمريكي فيما بعد هو نمط من السلطة الفكرية على الشرق داخل الثقافة الغربية)[13] .

ثالثاً : المدرسة الإيطالية

تعتبر إيطاليا ذات صلة كبيرة بالشرق منذ القدم ، ويرجع بعض الباحثين هذه الصلة إلى فترة ما قبل الميلاد ، وذلك نظراً لقرب ايطاليا جغرافياً من بعض البلاد العربية وافريقيا ، وعندما فتح العرب صقلية توطدت هذه الصلة بين الإيطاليين والعالم الإسلامي ثقافياً وخاصة في عهد الملك روجر الأول وحفيده فريدريك الثاني حيث كان بلاطهما كعبة للعلماء والمثقفين من كل البلاد الشرقية ، وكان لوجود الفاتيكان في ايطاليا أثر كبير في توطيد الصلة بينها وبين البلاد الشرقية نظراً لما يوليه الفاتيكان من أهمية كبيرة جداً في التبشير بالدين المسيحي ومحاولة تنصير الشرقيين في كل مكان .

ـ (13)ادوارد سعيد / الاستشراق / ترجمة كمال ابو ديب / مؤسسة الابحاث العربية / ص 53.

هذا ولم يظهر الاهتمام الرسمي لايطاليا بالدراسات الشرقية إلا منذ القرن الحادي عشر عندما بدأت الجامعات الإيطالية في الاهتمام بالدراسات العربية والإسلامية وابتدأت هذه الدراسات في جامعة نابولي في سنة ١٠٧٦ ثم تبعتها بقية الجامعات الأخرى .

ملامح الاستشراق الإيطالي

1 ـ بدأ رحلته بهدف ديني ، ويتجلى هذا الهدف في أن معظم مؤسساته قد نشأت بجهود رهبان ، ونذكر من هؤلاء البابا غريغوريوس الثالث عشر الذي أنشأ الكلية المارونية في روما سنة ١٥٨٤ والتي اهتمت بتدريس اللغات الشرقية ، وفي سنة 1623 أسس الكردينال دي ميديتشى مدرسة اللغات الشرقية في فلورنسا وأسس بعده الكردينال بروميو مدرسة اللغات الشرقية ، وهكذا ، ثم تطورت أهدافه إلى استعمارية وذلك عندما أدى دوره في احتلال ليبيا والحبشة والصومال ، ومرت به في رحلته أهداف علمية تمثلت في ذهاب الكثير من الايطاليين إلى مراكز الحضارة الإسلامية لطلب العلم والمعرفة .

2 ـ كان للفاتيكان ـ الوصي على الديانة المسيحية ـ أثر كبير في ظهور الاستشراق الايطالي وتطوره .

3 ـ نظراً للدافع الديني الذي غلب على الاستشراق الايطالي فقد تركزت دراساته وأبحاثه على الإسلام والمسلمين وخاصة العرب منهم ، إلى جانب الاهتمام باللغة العربية وتأليف الكتب فيها وفي بعض لهجاتها .

4 ـ كانت فترة الحكم العربي لصقلية تمثل اغراء كبيراً للمستشرقين الايطاليين في التخصص في الجوانب الإسلامية والعربية والتركيز عليها ، ونظرة على مؤلفات كايتاني وسانتيلانا ونللينو ميكلنجلو وجويدي وغيرهم تعطي دلالة واضحة على ذلك .

5 ـ تمكن بعض أفراده من الرحيل إلى المشرق والعيش فيه والتدريس في جامعاته وخاصة مصر ، وقد تتلمذ عدد من قادة الفكر العربي عليهم وأذكر منهم على سبيل المثال (الدكتور طه حسين) الذي درس على المستشرق نللينو .

6 ـ تمكن بعض أعضائه من نيل شرف عضوية أكثر من مجمع علمي في وقت

واحد ومن هؤلاء كارلو نللينو وفرانشيسكو غبريالي واناتسوجويدي وغيرهم .

7 ـ ساهم بجهد متواضع في نشر التراث الإسلامي والاهتمام به حفظاً وفهرسة وتحقيقاً .

8 ـ تميز الاستشراق الإيطالي عن غيره من الاستشراق في البلاد الأخرى بوجود الكثير من المستشرقات اللاتي أسهمن بجهد وافر في مجال الدراسات الشرقية ومن هؤلاء : ماريانالينو وأوجابنتو وانجيلا كوداتزي وبنتا وغيرهم .

9 ـ من مميزاته أيضاً وجود ما يسمى بالوراثة العلمية ففي مجال الاهتمام بالدراسات الشرقية نجد الأبناء يسيرون على خطى آبائهم ويكملون ما بدأوه ويجمعون ما عملوه ، وكمثال على ذلك جويدي وابنه ميكلنجلو ، وغبريللي وابنه فرنشيسكو ونللينو وابنته ماريا .

10 ـ لا يكاد يوجد له أثر واضح في غير الدائرة العربية أي أنه لم يهتم بأجزاء الشرق الأخرى وخاصة الشرق الأقصى وافريقيا .

11 ـ اهتم أخيراً بإنشاء كراسي الدراسات الشرقية والمعاهد الشرقية المتخصصة والمجالات والمعارض التي تهتم بالشرق وكذلك أسس مجموعة من المراكز الثقافية في مجموعة من الدول العربية .

رابعاً : المدرسة الفرنسية

ترجع صلة الفرنسيين بالشرق إلى أوائل القرن الثامن الميلادي حينما غزا العرب المقاطعات الفرنسية وازدادت هذه العلاقة وتوطدت بوجود الدولة الإسلامية في الأندلس ، ثم بحملة نابليون على مصر ، وأخيراً باحتلال فرنسا الكثير من البلاد الشرقية سواء في افريقيا أو في آسيا .

ويبدو ـ من خلال المراجع التي وقعت تحت يدي ـ أن علاقة فرنسا بالشرق كانت ولا تزال علاقة قائمة على التطاحن وعلى مصالح فرنسا في الشرق وما يعود عليها من جراء تعاملها معه ، ولقد تعاظم اهتمام الفرنسيين بالشرق منذ أن تعاظم الدور البريطاني في الهند ، ذلك الدور الذي ألهب حماس الفرنسيين وجعلهم يبحثون عن دور مماثل في مواقع أخرى من ذلك الشرق المترامي الأطراف ، ونتيجة لذلك نمت الدراسات الاستشراقية في فرنسا وتطورت يوماً بعد آخر .

ملامح الاستشراق الفرنسي

1 ـ تتركز دراساته حول ثلاثة محاور هي :

أ ـ المحور الديني .
ب ـ المحور السياسي .
جـ المحور الاستعماري .

2 ـ له أثر كبير في توجيه الاستشراق الألماني والانحراف به نحو منعرجات دينية وسياسية ، ويبرز ذلك من خلال تلمذة الكثير من المستشرقين الألمان على المستشرقين الفرنسيين ونخص بالذكر منهم فرايتاج وفلوجل وفلايشر .

3 ـ يعتبر معهد اللغات الشرقية الذي أسس سنة 1795 أهم مكان تربى وترعرع فيه الاستشراق الفرنسي .

4 ـ كان لجامعة السوربون ذات الشهرة العالمية ـ أثر واضح في تنشيط الدراسات الشرقية في فرنسا .

5 ـ أسس كثيرا من المعاهد والمدارس والمراكز الثقافية في بلاد الشرق والتي كان لها تأثير كبير في فرنسة عدد من هذه البلاد وخاصة تلك التي استعمرت من قبل فرنسا .

6 ـ يمتاز الاستشراق الفرنسي بالتخصص ، أي أن معظم أفراده تخصص كل منهم في جانب معين من جوانب البحث والدراسة .

7 ـ نشأت معظم الجامعات والمعاهد الفرنسية التي تعني بالدراسات الشرقية بجهود رهبان وقساوسة وتولى هؤلاء إدارة الأمور فيها .

8 ـ من مميزاته أنه قام بفهرسة معظم الكنوز الشرقية من مخطوطات ووثائق وغيرها سواء ما كان منها في فرنسا أو في غيرها من البلاد التي وقعت تحت الاستعمار الفرنسي .

9 ـ اهتم منذ البداية بكل ما يتعلق بالشرق عموماً ولم يخص الإسلام أو العربية وحدهما أو يركز عليهما .

10 ـ يعتبر المرجع الأوروبي الأول عن الأبحاث والدراسات الخاصة بالطوارق

والبربر وتركز مستعمراته في افريقيا ساعده على ذلك ، واهتمامه بـذلك لا يخلو من نوايا استعمارية سيئة .

11 ـ ترك بصماته الواضحة على التعليم في افريقيا وخاصة في شمـالها ، وتم ذلك عن طريق ما أتيح لأعضائه من فرص في التدريس والتوجيه التربوي وتخـطيط المناهج وغيرها .

12 ـ اهتم كثيراً بالآثار وتتبعها في مواقعها وأنشأ لها معاهد ومراكز خاصة .

13 ـ ضم بين صفوفه الكثير من ضباط القوات المسلحة الفرنسية ، وأتاح لهم عملهم في المستعمـرات الفرنسيـة النبوغ في ميـدان الدراسـات الشـرقيـة في مختلف جوانبها ونذكر من هؤلاء جاكو وموسيه ومونتان وبيرث وغيرهم .

خامساً : المدرسة الروسية

على الرغم من أن روسيـا تعتبر شـرقية المـلامح اجتمـاعياً وثقـافياً وحضـارياً وخاصة القسم الأسيوي منها ، إلا أن معظم الباحثين يعتبرونها خلاف ذلك أي أن لها مستشرقين لا يختلفون كثيراً عن مستشرقي البلاد الأخرى خـاصة إذا اعتبـرنا أن الجانب الالحادي في روسيا يمثل خطورة على الإسلام أكثر من تلك الخطورة التي يمثلها الاستشراق المسيحي ، وعلى أساس ذلك اعتبرنا أن الاستشراق الروسي يمثل ملامح خاصة جديرة بأن تضعه أحد المدارس الرئيسية في هذا الحقل .

وترجع صلة الروس بباقي دول الشرق وبالأخص الـدول الإسلاميـة منها إلى القـرن الثـاني عشـر وذلـك حـين وصف حجـاج بيت المقـدس رحـلاتهم الى تلك الأماكن ، ومن أشهرهم رحلـة الأب دانييل (1106 ـ 1108) وقد كتبها بالروسية ثم ترجمت بعد ذلك الى الفرنسية ، ثم توطدت تلك العلاقة باكتساح المغول جزءاً من روسيا وبقائهم هناك فترة تقرب من ٢٤٠ عاماً ، وكانت تلك الفترة كفيلة بصبغ تلك المناطق بالصبغة الإسلامية دينياً وثقافياً ، ولم يظهر الاهتمام العلمي بالشـرق إلا في العقود الأولى من القرن التاسع عشر الذي شهد بداية الدراسات العربيـة المنتظمـة ونشوء المدارس العلمية المتخصصة ، وازداد هذا الاهتمام الروسي بالشرق ـ وخاصة الجزء العربي منه ـ إثر ازدهار العلاقات بين الاتحاد السوفييتي وبعض البلدان العربية والتي لازالت قائمة إلى الآن .

ملامح الاستشراق الروسي

1 ـ ترجع اهتماماته بالدراسات الشرقية إلى فترة قديمة ولكنها لم تبدأ رسمياً إلا في العقود الأولى للقرن التاسع عشر .

2 ـ بدأ الاستشراق الروسي في الاهتمام باللغات الشرقية قبل قيام الثورة ، وكان للاستشراق الألماني دور واضح في تكوينه .

3 ـ اهتم كثيراً باللغات دون غيرها من العلوم الأخرى ، وخص بالدراسات لغات آسيوية لم يهتم بها الاستشراق الأوروبي كثيراً وذلك مثل التركية والصينية والمغولية والأرمنية والكرجية والفارسية وغيرها .

4 ـ ركز اهتمامه أيضاً على الأدب العربي نثراً وشعراً ونتج عن ذلك مؤلفات كثيرة بالروسية تناولت اعمال الأدباء العرب المحدثين نذكر منها 124 كتاباً في 30 لغة من لغات الاتحاد السوفييتي [14] ، ومن أعلام المدرسة الأدبية كراتشكوفسكي وكريمسكي .

5 ـ كان للوجود الاسلامي في بعض مناطق الاتحاد السوفييتي أثر واضح في مد الاستشراق فيها بمادة سخية للبحث والتحليل وخاصة ما خلفه من مخطوطات كثيرة بالعربية أو بالروسية لا زالت تكتشف إلى اليوم ، وفي هذا المقام يجب أن نذكر أعلام المسلمين في تلك المناطق كالخوارزمي والبيروني وابن سينا والفارابي[15] .

6 ـ نظراً لكثرة المخطوطات الاسلامية في روسيا فقد إهتم المستشرقون الروس بفهرستها ووصف كل الآثار القديمة ومن أبرز المفهرسين إيفانوف وروماسكيفيتش .

7 ـ ظهرت فيها المطابع الشرقية مبكراً ونتج عن ذلك طبع الكثير من نفائس الكتب في مختلف المجالات ومن أشهرها مطبعة قازان وبطرسبرج .

8 ـ للاستشراق الروسي نشاط واضح في إصدار المجلات الشرقية المتخصصة ولا زالت مجموعة منها تصدر إلى الآن ، ونذكر من المجلات الاستشراقية الروسية مجلة الرسائل وعلم الإسلام والآداب العالمية والحوليات الشرقية .

---

(14) نجيب العقيقي / المستشرقون / ج 3 / دار المعارف / ص 922 .

(15) المصدر السابق نفسه / ص 915 .

9 ـ تتلمذ كثير من أعلامه في فرنسا وخاصة على مستشرقها الكبير دي ساسي .

10 ـ ليس له إهتمام واضح بالدراسات الإسلامية إذا ما قورن بغيره من الاستشراق الأوربي .

11 ـ للاستشراق الروسي مساهمات واضحة في دراسة اللهجات العربية مما نتج عنه دراسات متعددة في لهجات مختلفة .

12 ـ زاد اهتمامه بالعالم العربي ووسع من اهتمامه بالدراسات الاسلامية أخيراً وذلك إثر نشوء العلاقات الوثيقة بين الاتحاد السوفييتي وبعض الأقطار العربية[16] .

(16) وانظر في ذلك أيضاً .

أ ـ د / عبد الرحمن بدوي / موسوعة المستشرقين / دار العلم للملايين / بيروت / 1984.

ب ـ الدراسات العربية والإسلامية في بعض البلاد الأوربية / مجموعة محاضرات جامعة بيروت العربية / 1973 .

حـ ـ الاستشراق / مجلة الفكر العربي / معهد الإنماء العربي / عددي 31 ـ 32.

العلماء المسلمون واستخدامهم للطريقة العلمية

الأستاذ سعد المفرم

إن الاهتمام بما تركه الأجداد من تراث يزيد من وعينا القومي ، ويمكننا من بناء كيان متين لأمتنا العربية العريقة ، وأن حضارة الأجداد ما هي إلا حصيلة جهود جبارة يمكن أن تفيد في بناء حضارة جديدة على أسس متينة وأن رقي الأمم وتقدمها يقاس بمدى إهتمامها بالعلوم المختلفة وبمدى استيعابها للحضارات السابقة والاستفادة منها ، ومنها الحضارة العربية ذلك لأن هناك أفراداً كانوا رسل العلم والمعرفة بما أمتازوا به من قدرة على الإبتكار والإبداع ، وبما توصلوا إليه وأستخدموه في دراستهم وأبحاثهم من أساليب وطرائق في التفكير والأستنباط وعلى الرغم من ندرة الوسائل المتاحة لديهم وبساطتها فكان حرياً بالعلماء والباحثين اليوم أن يفيدوا من تلك القدرات والإمكانيات ويعتبروها حجر الزاوية في تطوير جهودهم العلمية ودراساتهم الأكاديمية التي تعتبر امتداداً لتلك الجهود ، ونظراً لأن الفكر من الخصائص التي حبا الله بها الإنسان ونظراً لأهمية التفكير السليم في بناء حياة الأفراد والشعوب فإن الله سبحانه وتعالى قد حثنا على التفكر والتأمل والتدبر ، والتعقل في مواضع متفرقة من

كتابه العزيز يقول الله تعالى ﴿أفلا ينظرون﴾ ﴿أفلا ينظرون إلى الإبل، كيف خلقت ﴾ وقوله تعالى ﴿ أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها ﴾ وقوله ﴿ أفلا يعقلون ﴾[3].

ويقول ﴿ إقرأ باسم ربك الذي خلق خلق الإنسان من علق ﴾[4] فالإسلام يدعو إلى طلب العلم والتأمل في ملكوت السموات والأرض والتفكير في الخلق وتدبر الكون والكائنات للاستفادة من نعم الله واستغلالها الاستغلال الأمثل فمنها ما يزيد العبد المؤمن إيماناً راسخاً لا يتزعزع ومنها ما يمكن تسخيره لخدمة الإنسان وسعادته ورفاهيته .

فالإهتمام بدراسة الظواهر الطبيعية والاجتماعية المختلفة يتم عن طريق الحواس وبالمشاهدة والإختبار والتجريب ، وقد تخدعنا الحواس حيناً ولكن العلم بطرائقه وأجهزته وأدواته وقياساته يعمل على تصحيح الأخطاء في قياسات الحواس بما ابتكر من وسائل تقنية .

وقال تعالى ﴿ قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق ﴾[5] وهنا يرسم لنا القرآن منهجاً للوصول إلى العلم وهو منهج « السير والنظر » ثم يحثنا القرآن على إتباع أسلوب التعقل والتمييز بين الحق والباطل فيقول تعالى ﴿ إن شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون ﴾[6] .

ويقول ﴿ الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولو الألباب ﴾[7].

« مثل الرحم والمعدة والمثانة »[8] .

---

(1) سورة الغاشية ، آية رقم 17.
(2) سورة محمد آية 23.
(3) سورة الأعراف آية 169 .
(4) سورة العلق آية 201 .
(5) سورة العنكبوت آية 20.
(6) سورة الأنفال آية 22.
(7) سورة الزمر آية 18.
(8) مصطفى الرافعي ، حضارة العرب في العصور الإسلامية الزاهرة « لبنان : دار الكتاب اللبناني ، الطبعة الثانية ، 1968 م . ص 232.

ومن يتفحص بشيء من الدقة ما قاله ابن سيناء يرى أن قوله قد اشتمل على العناصر المتشابكة التي تؤدي فعلاً الى الأمراض العصبية ، حيث أن الأعصاب يسيطر على أفعالها وحركاتها الدماغ لذلك فإن أي تأثير في أحد الأجزاء الأساسية قد يؤدي ذلك إلى التأثير في غيره وهكذا تتولد عن ذلك متاعب من العسير التوصل إلى مسبباتها .

ويعتبر أبو القاسم القرطبي أشهر جراحي المسلمين فلقد كان له الفضل في اختراع كثير من آلات الجراحة التي رسمها في كتبه وقد قال فيه العالم الفيزيائي « هللر » : « كانت كتب أبي القاسم المصدر العام الذي استقى منه جميع من ظهر من الجراحين بعد القرن الرابع عشر »[9] ومن الأطباء المسلمين أيضاً يحدثنا التاريخ الإسلامي عن ابن البيطار الذي كتب « المعنى في الأدوية المركبة » وكثير من العلماء المسلمين ممن كان لهم أبلغ الأثر في العلوم الطبية وازدهارها في تلك الفترة لقد أهتم المسلمون بالعلوم المختلفة وتمكنوا من الفهم والتحليل ثم توصلوا إلى الإضافة والتعديل ، وفيهم يقول « غوستاف لوبون » :

« إنهم أدركوا أن التجربة والترصد خير من أفضل الكتب فانطلقوا وأخذوا يبحثون مسائل العلم ويجربونها »[10] .

فالاسلام يدعو إلى العلم والعمل، وحتى يكون العمل مثمراً لابد أن يسلك فيه طرائق التفكير السليم والمقارنة الدقيقة واتخاذ الأحكام والموازنة بين الدليل وعكسه فلاغرو إذا أن نجد التاريخ العربي الإسلامي زاخراً باسماء العلماء أمثال ابن سينا ، والخوارزمي وجابر بن حيان، وابن الهيثم ، وابن النفيس، وغيرهم الذين أسهموا اسهاماً فاعلاً في بناء النهضة العلمية ودفعوا المجتمعات البشرية خطوات واسعة نحو التقدم والازدهار الحضاري . فالعلماء المسلمون كانوا قد اهتدوا منذ ألف سنة إلى الطريقة العلمية التي تبدأ بجمع الملاحظات ، وتدوين المشاهدات ، والنظر فيها ، واستقرائها ، لاستخراج القانون العام الذي يربطها وهو الاستقراء اهتدوا اليها قبل بيكون وغيره من علماء الغرب الذي كان غارقاً في تأخر وانحطاط العصور الأوربية المظلمة .

---

(9) المصدر السابق : ص 233.

(10)المصدر السابق : ص 234.

العلماء المسلمون ودورهم في العلم المختلفة .

والمتتبع للنشاط العلمي عند العرب يجد أنه قد نبغ عدد من العلماء فمنهم « الرازي » الذي بحث في بعض الأمراض مثل الجدري ، وأمراض الأطفال ، وعلم التشريح ، وعلي بن العباس الذي كتب في الطب النظري والعملي وابن سينا الذي درس عدوى السل الرئوي وكيفية انتقاله ووصف أعراض حصي المثانة ، والكلية ، كما بحث في تشخيص الأمراض العصبية وفيها يقول : « إن المبادىء التي منها تسير إلى معرفة أصول الدماغ في الأفعال الحسية، والأفعال الحسية أعني التذكر والتفكر والتصور وقوة الوهم والحدس ، والأفعال الحركية ، وهي أفعال القوة المحركة للاعضاء بتوسط الفصل ، ومن كبر الرأس وصغره ، ومن جودة شكله ، ومن ثقل الرأس وخفته ، ومن حال لون العين وسلامتها ومرضها وملمسها ، ومن حال النوم واليقظة ومن حال القوى والأفعال في الأعضاء المشاركة للدماغ». في مجال الفلك اشتهر كثير من العلماء المسلمين مثل البتاني ، والمقدوني والبيروني وغيرهم وقد تركوا أثاراً وبصمات واضحة تدل على مبلغ اهتمامهم بهذا العلم والباحث المهتم بدراسة علم الفلك يعترف بأن اغلب الكواكب والنجوم ما زالت تحتفظ بأسمائها العربية في المراجع الأجنبية يقول دولنيز من علماء الفلك : « إذا عددت بين الإغريق واحداً أو ثلاثة ثم نظرت إلى العرب ، أمكنك أن ترى بينهم عدداً كبيراً من الرصاد »[11].

ويقول سارتون : « إن بحوث العرب الفلكية كانت قصيرة جداً إذ أنها هي التي مهدت الطريق للنهضة الفلكية الكبرى التي قادها جاليلووكيلر وكوبرنيق»[12].

أما في مجال الكيماء فقد برع كثير من العلماء المسلمين مثل جابر بن حيان الذي ارتبط اسمه بكلمة « أنبيق » التي أطلقها على جهاز « التقطير » ولا تزال مستعملة في اللغة الفرنسية ومنها اشتق الفعل (Ambiquer) أي يقطر[13] .

ويعد الكندي أيضاً من أشهر الكيمائيين المسلمين والفارابي وابن سينا والزهراوي يقول غوستاف لوريون : « إنك لا تجد عالماً يونانياً استند في مباحثه إلى

---

(11) حضارة العرب ، ص 234.

(12) تاريخ العلم ، جورج سارتون ، تر . إبراهيم (بيومي وأخرين) القاهرة : دار المعارف 1963 م ص 235 .

(13)مصطفى محمود ، القرآن محاولة لفهم عصري (بيروت : دار الشروق ، 1973 م) ص 111 .

التجـربة ، مـع أنك تعـد مئات من العـرب الذين قـامت مباحثهم الكيمـائية عـلى التجربة ، فجابر بن حيان أستاذ ل « لافوازيه » أبي الكيمياء الحديثة»[14] .

وفي مجال الرياضيات اشتهر الخوارزمي في علم الحسـاب ، والجبر فقـد تمكن العلماء المسلمون من حل معادلات الدرجة الثانية واستعملوا الرموز في المعادلات كما استخدموا الكسور العشرية ويعتبر إبن الهيثم من مؤسسي علم الهندسة .

الطريقة العلمية وكيف استخدمها العلماء المسلمون ؟

عرف العلماء المسلمون في أسلوبهم وتفكيـرهم العلمي ما يسمى « بـالطريقـة العلمية » فقد ساروا عليها وكما يلاحظ فإن ابن سينا في دراسـاته وأبحـاثه قـد اتبع الأسلوب العلمي في التفكـير وعندمـا طلب منه تحـديد مـوقع لبنـاء مستشفى عليـه استخدم ابسط المعطيات حيث وزع عدة قطع لحم على أماكن متفرقـة وظل يـراقبها لمعرفة أي القطع من الحم ستبقى أطول مدة دون تحلل وتعفن وفعلاً وجد أن قطعة م منها بقيت اطول مدة بالنسبة لبقية القـطع ، فوقـع اختياره لبنـاء المستشفى في ذلك الموقع لأنه اعتبره المكان الانسب لانشاء ذلك المبنى .

ويلاحظ من خلال هذا المثال البسيط كيف أنه استخدم المـلاحظة والتجـربة البسيطة الميسورة والأستنتاج المنطقي للوصـول الى نتيجة علميـة منطقيـة وذلك وفق المعدات والأدوات المتاحة لديه ، أما الآن فإنه نتيجة لتطور الأدوات فقد أصبح من الممكن تحليل التربة ، ومعرفـة مصدر الهـواء ، والظروف المختلفـة لتحديـد الموقـع المناسب .

وقد دعا جـابر بن حيـان إلى إجراء التجـارب والدقـة في أدائها فقـال : « إن المعرفة لا تحصل إلا بها ، وإن يعرفوا السبب في أجراء العملية التجريبية ويفهمـوها لأن لكل صنعة أساليبها الفنيـة كما حـثَّ على الصبـر والمثابـرة والتأني في استنبـاط النتائج »[15] .

وكـما جاء في مقـدمة كتـاب الحيوان للجـاحظ قولـه « جنبـك الله الشبهـة ، وعصمك من الحيرة » وجعل بينك وبين المعرفة نسباً ، وبين الصدق سبباً ، وحبب

---

(14) تاريخ العلم ، جورج سارتون مترجم ص 235 .

(15) تاريخ العلم ، جورج سارتون (ترجمة) ص 92.

اليك التثبت ، وزين في عينيك الإنصاف ، وأذاقك حلاوة التقوى وأشعر قلبك عز الحق ، وأودع صدرك البر واليقين وطرد عنك ذل الناس ، وعرفك ما في الباطل من الذلة ، وما في الجهل من القلة[16] .

والملاحظة للأسلوب الذي أتبعه رشيد الدين بن الصوري في دراسته للنباتات حيث يلاحظ النبات ويتتبع مظاهر إنمائه في مراحل تطوره المختلفة مما يدل على الأسلوب المتبع في البحث ، والطريقة العلمية في التفكير ومعالجة القضايا وصولاً إلى الاستنتاج الحقيقي . يقول درايبر : « لقد كان تفوق العرب في العلوم ناشئاً عن الأسلوب الذي توخوه في بحوثهم »[17] .

يقول ويلز : « كانت طريقة العربي أن ينشد الحقيقة بكل أستقامة وببساطة ، وأن يجلوها بكل وضوح وتدقيق . الخ » .

وأعمال العلماء المسلمين في الميادين المختلفة تشهد لهم بالعمل والدؤوب ، واستخدامهم التجارب والقدرة على اجرائها ، والاستنباط للأحكام وهذا كله في صميم الطريقة العلمية . وحقاً أن الكثير من النظريات العلمية أمتدت جذورها بفضل جهود العلماء المسلمين الأوائل إلا أن الغزو الهمجي الذي تعرض له الوطن العربي على أيدي المغول والترك والصلبيين وغيرهم من المعمرين في العصر الحديث قد أجهض هذه النهضة العلمية الرائدة وطمس معالمها وأتلف مصادرها .

الحسن بن الهيثم وطريقته العلمية :

من أوائل الباحثين العرب الفيزيائي « الحسن أبو علي بن الحسن بن الهيثم » ولد بالبصرة (حوالي 965 م وتوفى سنة 1040 م) ويقول « سارتون » عن ابن الهيثم « أنه أكبر عالم فيزيائي مسلم »[19] .

ولقد اعتمد إبن الهيثم في جميع أبحاثه على الطريقة العلمية أما عناصرها الأساسية فهي الإستقراء ، والقياس ، والمشاهدة ، والتمثيل فالحسن بن الهيثم عرف الطريقة العلمية في التفكير وسار عليها وحدد عناصرها قبل فرانسيس بيكون

---

(16) تاريخ العلم ، ص 91.
(17) المصدر السابق ، ص 94.
(18) المصدر السابق ، ص 97 .
(19) تاريخ العلم ، ص 93 .

(1561 ـ 1621 م) الذي يعتبره الكثيرون أول من ابتدع الطريقة العلمية في التفكير . ولقد كان ابن الهيثم عالماً في البصريات وسابقاً إلى استخدام الأسلوب العلمي في دراساته حيث نقد نظرية «اقليدس» و«بطليموس» القائلة بأن العين ترسل الشعاعات البصرية الى الأجسام المرئية وقال « إن الأجسام تسقط منها الأشعة على العين فتحدث الرؤ ية والدليل على ذلك أن العين لا ترى الأجسام عندما تكون في أماكن مظلمة »[20] .

ولم يأت هذا النقد إلا بعد ملاحظة علمية أو تحليل ، وتجريب ويقدم منهجه التجريبي على ما يلي :

1 ـ الملاحظة : وفيها يقول (ليبتدأ في البحث باستقراء الموجودات وتصفح أحوال المبصرات أو تمييز خواص الجزئيات) .

حقاً أن الملاحظة هي الخطوة التي ينطلق منها الباحث نحو أية دراسة ولا يمكن له أن يدرك الظاهرة إلا بعد ملاحظة فاحصة ودقيقة لها .

2 ـ التجربة : ويسميها ابن الهيثم (بالاعتبار) فالوقائع الجزئية قد تكفي الملاحظة لدراستها أو قد تتطلب دراستها تهيئة ظروف تدرس فيها حيث يقتضي تعديلاً ، وتغييراً وتحويراً في أحوالها .

وهذا هو التجريب كما أكد ابن الهيثم على ضرورة فحص أكبر عدد ممكن من جزئيات الظاهرة الخاضعة للدراسة وذلك لأهمية تنويع وتكرار التجارب ضماناً لعدم الخطأ وتأكيداً على دقة تفسير الظواهر والأحداث .

3 ـ الأمانة العلمية والنزاهة الموضوعية .

وفي هذا يقول ابن الهيثم : « نجعل غرضنا في جميع ما نستقر به ، ونتصفحه استعمال العدل لا اتباع الأهواء ونتحرى في سائر ما نميزه وننتقده طلب الحق لا الميل مع الآراء » . وفي ذلك يدعو إلى التريث في إصدار الأحكام وتحديد النتائج ويرى أن ذلك لا يكون إلا بعد الاستقراء المنطقي وتوافر الأدلة العلمية الكافية ومن ذلك نستنتج أن هذه الطريقة قد سار عليها الحسن بن الهيثم في معظم دراساته ، وأبحاثه وقد استخدمها معظم العلماء المسلمين في اكتشافاتهم .

---

(20) العلوم عند العرب ، طوقان : ص 159.

الختام

إن اتباع المسلمين للأسلوب العلمي في التفكير (الطريقة العلمية) هو الذي دفعهم إلى النبوغ في شتى العلوم « كالرياضيات ، والفلك والتأليف في الطب والكيمياء والطبيعة . . . الخ » وجعلهم بحق واضعي أسس البحث العلمي وقد تميزوا بالملاحظة ، والرغبة في التجريب ، كما ابتدعوا طرقاً ، واخترعوا أجهزة .

ويعتبر العلماء المسلمون كذلك أصحاب فرضية علمية لم تعرفها الإنسانية من قبل فظلوا تبعاً لذلك قروناً طويلة مركزاً للاشعاع الحضاري على العالم اجمع ومؤلا للعلوم التي لعبت دوراً في ارساء دعائم وإرهاصات الحضارة العالمية التي يعيشها العالم اليوم .

وقد سبق العلماء المسلمون ، داروين في تناول نظرية التطور ونيوتن في الجاذبية وديكارت في إنكسار الضوء وهارفي في اكتشاف الدورة الدموية وفرنسيس بيكون في الوصول إلى الطريقة العلمية .

وإذا كان المسلمون الأوائل قد أدركوا أهمية ودور الطريقة العلمية واستخدموها في دراساتهم وأبحاثهم فإن التغيرات العلمية المختلفة والتطورات التقنية المتباينة في هذا العصر قد أدت إلى إحداث تغييرات كثيرة في شتى الميادين الاجتماعية وفي سلوك الأفراد وقد احدثت تلك التغييرات مشكلات اجتماعية لذلك فإن الحاجة اصبحت ماسة إلى إيجاد حلول لتلك المشكلات وهذا لا يتأتى إلا عن طريق البحث العلمي المنظم الذي يمكن الباحث بواسطته من استنباط المبادىء ، والقوانين التي تحكم الظواهر المتعددة والبحث عن الحلول المناسبة وفقا للادلة الكافية والبراهين المتوفرة لديه . فلا عجب إذا تبعا لذلك أن نقول أن مواكبة المجتمع للتطور السريع يتطلب تحديد الأهداف والحاجات،يتم جمع البيانات عن الموارد والإمكانيات المادية والبشرية المتاحة ومعرفة ما هي المشاريع التي يمكن اقتراحها وتقديم البحوث العلمية بشأنها لتوضيح مدى اهميتها وإمكانية تنفيذها .

وباتباع الطريقة العلمية في البحوث والدراسات يخطو العالم كل يوم بما يقدمه الباحثون ويكتشفونه من نتائج وأبحاث في مختلف الميادين أو ليس حرياً بنا بعد معرفة كل هذا أن نفيد من طرائق البحث العلمي في تطوير مناهجنا وأساليب تعلمنا ونغرس في نفوس ابنائنا حب العلم ونمرّنهم على الإعتماد على النفس حتى يضطلعوا

بدراسة مشكلات الوطن العربي وتذليلها وأن ندفعهم في إخراجهم من دائرة الحفظ والتلقين إلى طور الخلق والإبداع والإبتكار .

المصادر

1 ـ جورج سارتون « ترجمة ابراهيم بيومي وآخرون»، تاريخ العلم الجزء الأول القاهرة : دار المعارف 1963 م .

2 ـ عبد الحليم المنتصر ، تاريخ العلم (الطبعة الثالثة) القاهرة دار المعارف 1969 م .

3ـ مصطفى الرافعي . حضارة العرب في العصور الإسلامية الزاهرة . (الطبعة الثانية) ، لبنان ، دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر 1968 م .

4ـ محمد عبد الرحمن مرحبا . الموجز في تاريخ العلوم عند العرب . (الطبعة الثانية) بيروت : دار الكتاب اللبناني ، 1970 م .

5 فوزي حافظ طوقان. العلوم عند العرب القاهرة . 1956 م .

6ـ نقولا شاهين « الحسن ابن الهيثم : أسس علم البصريات » لبنان : بيروت تاريخ العرب والعالم « العدد السابع » 1979 م .

وَرَقَات
فِي الْبَحْثِ التُّرَاثِي وَمَصَادِرِه

إعداد عبدالحميد الهرامة

تقديم :

البحث التراثي لا يختلف عن غيره من البحوث العلمية في حاجته إلى المنهج العلمي السليم ، لكنه قد يختلف في طبيعة مصادره وفي أنواع المناهج المناسبة لمجالاته المختلفة . ومن هنا كان لزوم التركيز على المكتبة التراثية ومصادرها المختلفة ، وكانت ضرورة الوقوف عند أكثر المناهج العلمية اتفاقاً مع طبيعة البحث التراثي ، مع عدم إغفال التعريف السريع بماهية البحث العلمي ومناهجه ، والتفكير العلمي وأخطائه ، وخطوات البحث .

وكنت قد أمليت جزءاً من الورقات التالية حول هذه الموضوعات على طلاب كلية الدعوة الاسلامية لتغطي الجانب النظري من مادة قاعة البحث ، ورأيت أن تنشر على علاتها لتوضع بين يدي القارىء ، وتسد حاجة الطالب ، غير متجاهل ما فيها من ايجاز مخل حيناً ، وإجمال مستغلق أحياناً أخرى .

وعذري في ذلك أن الدروس المفسرة للجانب النظري تعوِّض النقص بما تتناوله من شروح وأمثلة ، بالاضافة إلى وقوف الطالب خلال دراسته العملية داخل المكتبة على أكثر ما يُغلَق عليه من محتويات هذه العجالة .

البحث العلمي :

هو جهد علمي منظم يُقصد به الكشف عن معلومات جديدة تسهم في تطوير المعارف الإنسانية وتوسيع آفاقها .

ويشتمل هذا التعريف على نقطتين مهمتين تحتاجان إلى مزيد من التوضيح والبيان ، أولاهما : أن التنظيم يعني السير في البحث وفق منهج أو مناهج علمية سليمة وبتحديد وتخطيط لموضوع البحث ، وتحليلٍ وتصنيفٍ لمحتوياته .

وثانيهما : أن الكشف عن الجديد في مضمار العلم لا يعني أن يكون اختراعاً من ابتكارات الباحث التي لم يَسْبِق لأحد أن تطرق إلى أيٍّ من جوانبها ، بل يمكن أن يكون العمل العلمي تنظيماً لمادة مبعثرة ، أو تصحيحاً لرأي خاطىء ، وربما كان مثلُ هذا الجهد أكثر جدوى من توافه المستحدثات .

ولعله من المناسب ونحن نتحدث عن البحث العلمي في مجال التراث أن نشيد بجهود علمائنا المسلمين في هذا المجال ، وأن نذكر لهم بالتقدير والاعتزاز تنبههم لأخطر قضاياه بصورة تجعل تراثهم محل إعجاب النقاد في كل عصر .

فهم قد اهتموا بأقسام التأليف التي لا يؤلف عالم عاقل إلاّ في أحدها ، وفي ذلك يقول ابن حزم « وهي إما شيءٌ لم يُسبق إليه يخترعه ، أو شيءٌ ناقص يتمه ، أو شيءٌ مستغلق يشرحه ، أو شيءٌ طويل يختصره دون أن يخل بشيءٍ من معانيه ، أو

شيءٌ متفرق يجمعه ، أو شيءٌ مختلط يرتبه أو شيءٌ أخطأ فيه مؤلفه يصلحه »[1] .

ويبدو من هذا التقسيم أنه جعل تفصيل المجمل وتعيين المبهم ضمن شرح المستغلق .

وشدد كثير من علمائنا على الأمانة العلمية ، واعتبروا أيَّ قول لا يُسند إلى قائله خالياً من البركة[2] بل جعلوا ذلك شرطاً في مؤلفاتهم كما يقول القرطبي « وشرطي في هذا الكتاب إضافة الأقوال إلى قائليها ، والأحاديث إلى مصنفيها ؛ فإنه يقال : من بركة العلم أن يضاف إلى قائله »[3] .

وعرفوا الموضوعية واستخدموا وسائلها من قياس ، واستقصاء واعتبروا الاستقراء الناقص هو سبيلها الأمثل لأن « إثبات ما لا يدخل تحت الحصر بطريق النقل محال »[4] .

وجعلوا مقدمات كتبهم مخصصة لمقاصدهم من العمل وخطوات سيرهم فيه كما في هذا المثال : « وقبل الشروع في ايراد ما قصدت إليه . . . فلا بدّ من ذكر مقدّمة تُطْلِعُ على وجه العمل الذي اعتمدته ، وترشد إلى المسلك الذي فيه سلكته »[5] .

واتخذوا خطة وحدوداً لمؤلفاتهم لم يتجاوزوها غالباً ، وأسموها بالشروط تارة وبالحدود الجامعة المانعة تارة أخرى ، فإذا عنَّ لهم الاستطراد أو الاعتراض بأمر خارج عن مباحثهم نبّهوا إلى ذلك ، واعتذروا بما يفيد شعورهم بذلك الخروج ، وعملوا على تفسير الأسباب الداعية إليه ، كالتخفيف من سأم القارىء والارتباط بين مادة الاعتراض وما كان الكاتب بصدده . وكثيراً ما انتبهوا إلى مزالق الاستطراد قبل وقوعه كقول بعضهم « ولولا أن كلَّ معنى معترض يـزيح سهمي عن ثغرة الغرض

---

(1) رسائل ابن حزم ، تحقيق احسان عباس جـ 2 ص 176 .
وانظر شبيها من هذا في المقدمة لابن خلدون ص 1026 .
وقواعد التحديث لمحمد جمال الدين القاسمي ط 1 ص 38 .
(2) قواعد التحديث ص 40 .
(3) الجامع لأحكام القرآن ، لأبي عبدالله الأنصاري القرطبي 1 / 2 .
(4) لمع الأدلة لابن الأنباري ص 98 .
(5) الذيل والتكملة للمراكشي تحقيق محمد بن شريفة 1 / 6 .

المقصود في هذا الكتاب لأوردت في هذا الباب . . . الخ »[6] .

وبعد . . فلعل مناهج العرب والمسلمين في البحوث العلمية قد عولجت بعناية لا بأس بها من قِبَل بعض الأساتذة المتخصصين ، ولكن قيم وأسس العلماء المسلمين في مناهجهم العلمية ما تزال في حاجة إلى المزيد من الكشف والتوضيح ، ونورد فيما يلي بعض الجهود التي تولت دراسة هذا الجانب من حضارة المسلمين في مجال العلم والثقافة : ـ

1 ـ منهج البحث العلمي عند العرب ، لجلال محمد موسى : بيروت .

2 ـ مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي ، لروزنتال ، ترجمة أنيس فريحة : بيروت .

3 ـ مناهج البحث عند مفكري الإسلام ، د. علي النشار : القاهرة .

4 ـ منهج البحث التاريخي عند المسلمين ، د. عثمان موافي : الاسكندرية .

ولئن استعنت ببعض المصادر في هذا المجال ، فقد كانت حاجة الطلاب ومشكلاتهم الدراسية هي التي أملت بعض الموضوعات وحجبت غيرها ، وفرضت التوسع في جوانب معينة والاختصار فيما سواها ، دونما رجوع إلى ترتيبها وأهميتها في المصادر المتخصصة .

- 1 -

منهجية البحث العلمي

لا تكفي هذه العجالة لتفاصيل المناهج العلمية ومباحثها المتنوعة ولذا فسنقتصر على ذكر أبرز المناهج المستخدمة في البحث التراثي ونحيل المستزيد إلى مراجع وافية تشبع حاجاته في هذا الخصوص .

فمن تلك المناهج : ـ المنهج الوثائقي الذي يعتمد على الوثائق والآثار باعتبارها مادة أولية يقوم البحث على أساسها ، وعلى الباحث فيها أن يعمل على التأكد من صحة الوثيقة وأن يحسن استخدامها .

(6) الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة 1 / 15 .

والمنهج الاستقرائي الذي يقوم على دراسة عينات ظاهرة ما لا حصر لأفرادها، بشرط أن تكون هذه العينات كافية للحكم على عموم الظاهرة .

وهذا يعني أن المراد بالمنهج الاستقرائي هو الاستقراء الناقص ، وهو كذلك ؛ لأن الاستقراء التام أقرب إلى الاحصاء العددي المحض منه إلى البحث والتحليل ، ولكنه قد يكون عاملاً مساعداً أو برهاناً قاطعاً من البراهين الواردة في ثنايا البحث .

ومن مناهج البحث ما يعرف بالمنهج الوصفي والمنهج التجريبي والانثروبولوجي والاستنباطي ومنهج دراسة الحالة وغيرها .

وقد تناول هذه المناهج بالدرس والتحليل والأمثلة طائفة من الأساتذة والنقاد العرب والأجانب ، الذين سنحيل المستزيد فيما يلي إلى بعض أعمالهم العربية أو المعربة ذات الصلة بالتراث والثقافة العربية : ـ

(أ) مصادر عامة في مناهج البحث : ـ

ـ المنطق الحديث ومناهج البحث د . محمود قاسم ، دار المعارف : القاهرة .

ـ مناهج البحث العلمي د . عبدالرحمن بدوي : الكويت .

ـ مناهج البحث العلمي د . عبداللطيف محمد العبد ط مكتبة النهضة المصرية .

ـ مقدمة في المنهج د . عائشة عبدالرحمن ، معهد الدراسات العربية : القاهرة .

ـ تقييد العلم للخطيب البغدادي ، تحقيق د . يوسف العش .

ـ أصول البحث العلمي ومناهجه ، د . أحمد بدر ، الكويت .

ـ أسس المنطق والمنهج العلمي د . محمد فتحي الشنيطي : بيروت .

ـ منهج البحوث العلمية ، ثريا ملحس : بيروت .

(ب) مصادر خاصة : ـ

منهج البحث في العلوم الاسلامية د . محمد دسوقي ، دار الأوزاعي : بيروت .

- البحث الأدبي ، طرقه ومناهجه . د . شوقي ضيف ، دار المعارف : القاهرة .

- منهج البحث الأدبي د . علي عبدالجواد الطاهر ط ، بيروت .

- مناهج الدراسة الأدبية ، د . شكري الفيصل ، بيروت .

- مناهج البحث في اللغة ، د . تمام حسان ، دار الثقافة : الدار البيضاء .

- منهج البحث التاريخي د . حسن عثمان ط دار المعارف : القاهرة .

- مناهج البحث الاجتماعي ، عمر التومي الشيباني ، طرابلس .

- المنطق ومناهج البحث العلمي في العلوم الطبيعية . د . علي عبدالمعطي محمد : الاسكندرية .

- منهج البحث الفلسفي ، محمد زيدان .

- المنهج العلمي وروح النقد ميشال آلار . بيروت .

- المنهج العلمي في دراسة المجتمع ، حامد عمار ، معهد الدراسات العربية العالية : القاهرة .

- عقم المنهج التاريخي ، كارل بوبر ، ترجمة عبدالحميد صبرة الاسكندرية .

المكتبة والمصادر

ميدان الباحث هو مكتبته وتجاربه ، وبقدر معرفته لميدان عمله يمكنه أن ييسر على نفسه من العقبات ، ويوفر لها من الوقت .

ومن أوليات التعامل مع المكتبة أن يتعرف الباحث على نظام تصنيفها وطرق الوصول إلى مصادره من خلال نظام الفهرسة المتبع فيها .

وبرغم أهمية هذا الجانب فإن العاملين في المكتبة قد ييسرون للباحث مثل هذه الخدمات ويعرفونه عليها ، ولكن يبقى بعد ذلك جانب لا يمكنه أن يوكله إلى غيره ، أو أن يتجاهل قيمة معرفته الشخصية به ، وذلك هو كيفية التعرف على المفاتيح الخاصة بالمواد المتعلقة ببحثه .

فما هي المفاتيح التي تدلنا على أعلام لا نعرف غير أسماءِ شهرتهم ؟ وكيف نصل إلى معلومات حول كتب مخطوطة أو مطبوعة لا نملك عنها سوى عناوينها ؟ وهل باستطاعتنا أن نتعرف بسهولة على موقع آية في الكتاب الكريم . ؟ . وكيف نخرِّج حديثاً لا نعرف غير نصه أو بعض نصه ؟ وما هي وسائلنا لمعرفة قائل بيت من الشعر أو مصدر أحد الأمثال أو المصطلحات ؟ وكيف يسعنا أن نطلع على إحدى المعارف العامة من أقرب الطرق وأيسرها ؟

هذا ما لا يمكن للباحث أن يوكله إلى غيره لأنه يقع في الصميم من عمله العلمي ، وهو ما تحاول الصفحات التالية أن تضعه أمام القارىء في عرض مكثف ومختصر :

2 ـ مفاتيح الاعلام : ـ

تكتض المكتبة العربية بكتب التراجم العامة والخاصة ، ومن النوع الأول ما يغطي فترة زمنية طويلة مثل وفيات الأعيان لابن خلكان وتكملاته[7] ، وكتاب الأعلام لخير الدين الزركلي . ومنها ما يتناول قرناً واحداً من الزمن مثل الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة والضوء اللامع لأهل القرن التاسع وغيرها .

أما النوع الثاني فيختص بتراجم فئة معينة من الناس مثل : « الإصابة في معرفة الصحابة» ، و «الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب» و «طبقات المفسرين» للسيوطي ، و « لسان الميزان » للذهبي في رجال الحديث و « طبقات الصوفية » للسلمي ، و « معجم الأدباء » لياقوت الحموي ، و « طبقات الشعراء » لابن سلام ، و « بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة » للسيوطي ، و « طبقات الأطباء والحكماء » لابن جلجل ، و « معجم المؤلفين » لمحمد رضا كحالة ، وغيرها وهي كثيرة بصورة تبدو معها هذه الأمثلة إشارات مخلة بمحتويات المكتبة العربية في هذا السبيل .

ويحسن بالباحث المبتدىء أن يتعرف على مصدرين مهمين من كتب التراجم الحديثة هما كتاب الأعلام لخير الدين الزركلي ، ومعجم المؤلفين لمحمد رضا كحالة ، فكلا الرجلين قد بذل جهداً كبيراً في تعريفنا بأعلام العرب وأمدنا بطائفة من المصادر والمراجع حول كل علم يتم التعريف به .

---

(7) تكملاته هي : الوافي بالوفيات للصفدي وفوات الوفيات لابن شاكر الكتبي .

على أن الجدير بالملاحظة أن كحالة يقتصر في تعريفه بمن له نتاج فكري أو أدبي في حين يعمد الزركلي إلى التعريف بالمشاهير من الرجال والنساء العرب والمستعربين والمستشرقين .

وبينما يحيل الزركلي إلى أعلامه عن طريق إثبات اللقب والاسم أو اسم الشهرة في موقعه من الترتيب الهجائي نجد كحالة يخصص الجزأين الرابع عشر والخامس عشر من كتابة للإحالات بحسب الجزء والصفحة .

ويهتم الرجلان باثبات التاريخين الهجري والميلادي في مستهل كل ترجمة ويعطيان نبذة عن اسم العلم وحياته وآثاره .

2 ـ معاجم البلدان : ـ

في المكتبة العربية كتب تتحدث عن البلدان والقبائل والمواضع ، مثل معجم البلدان لياقوت الحموي ، والروض المعطار في خبر الأقطار للحميري ، ومعجم ما استعجم من اسماء البلاد والمواضع للبكري ومختلف القبائل ومؤتلفها للبغدادي وغيرها . ويمكن للباحث أن يفيد في معرفة البلدان من كتب المسالك والممالك ومن الأطالس الحديثة ودوائر المعارف بالاضافة إلى المصادر الجغرافية الدقيقة .

3 ـ فهارس الكتب والدوريات : ـ

أُلفت في هذا الشأن كتب كثيرة في القديم والحديث نذكر منها « الفهرست » للنديم وفهرسة ابن خير و« كشف الظنون » لحاجي خليفة ، و« تاريخ الأدب العربي » لكارل بروكلمان ، و« مفتاح السعادة » لطاشكبري زاده ، و« ايضاح المكنون » لاسماعيل البغدادي ، وهو ذيل على كشف الظنون ، و« الذريعة إلى تصانيف الشيعة » لآغابرزك ، وتاريخ التراث العربي لفؤاد سزكين ، وفهارس المخطوطات بمختلف المكتبات الخطية في العالم[8] وفهرس المطبوعات العربية والمعربة لعواد كوركيس ، وكتاب مع المكتبة العربية لعبدالرحمن عطبة ، والببليوغرافيا الخاصة بكل قطر عربي ، والدليل الببليوغرافي للمراجع العربية لسعد الهجرس .

---

(8) من أهم مراجع فهارس المخطوطات : فهرس فهارس المخطوطات العربية في العالم لهويسمان ، نشر عام 1967 ، وفهرس المخطوطات العربية في العالم لكوركيس عواد الذي نشر أخيراً بمعهد المخطوطات العربية في جزأين . وانظر (أهم مراكز المخطوطات في العالم) بمجلة الناشر العربي ومراجع هذا البحث في العدد الثاني ص 80 وما بعدها .

فإذا أردت البحث عن كتاب أو بحث يدخل في نطاق دائرة اختصاص هذه الكتب فإنك واجد بغيتك في حدود منهجها والفترة الزمنية التي تتناولها ، وهو ما يتضح بعد قراءة مقدماتها ومعرفة مفاتيح البحث في موادها .

وأبرز فهارس الدوريات : دليل الدوريات العربية الجارية الذي أعده محمد المهدي وأصدرته الشعبة القومية لليونيسكو بمصر سنة 1965 م ، والفهرس الاسلامي لبيرسون (Index Islamicus) وهو يحتوي على ما نشر في الدوريات الأجنبية من بحوث تتعلق بالعربية والاسلام والوطن العربي منذ سنة 1905 حتى الثمانيات من هذا القرن ، وفهارس مجلات المكتبة الرئيسية لجامعة القاهرة الذي يتضمن المجلات المصرية والأجنبية حتى عام 1966 م ، وأخيراً الكشاف التحليلي للصحف والمجلات العربية .

4 ـ كتب الأنساب : ـ

اهتم قدماء العرب بهذه المعارف لأنها ميدان من ميادين مفاخرتهم ، واعتنى بها العلماء بعد الاسلام لأغراض تاريخية وتوثيقية ، ولذا فقد ألفت فيها كتب كثيرة منها « جمهرة أنساب العرب » لابن حزم ، و « جمهرة أنساب العرب » للكلبي ، و « الأنساب » للسمعاني ، و « نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب » للقلقشندي .

ومن هذا النوع ما يختص بفئة معينة مثل « معجم الأنساب والاسرات الحاكمة في التاريخ الاسلامي » للمستشرق زامباور ، و « نسب قريش » للزبيري .

5 ـ دوائر المعارف : ـ

هي مؤلفات موسوعية تتناول شتى معارف الانسان وعلومه ، وتختلف باختلاف مستويات كتابها ومراكز اهتماماتهم ومنهجية مباحثهم . وقد كان ترتيب هذه الموسوعات قديماً يعتمد على التسلسل التاريخي أو التقسيم بحسب الموضوعات والفنون ، أما الدوائر الحالية فتعتمد الترتيب الهجائي المألوف في تنظيم موادها ، وهو ما جعلها أيسر استعمالاً وأعم فائدة .

وأهم دوائر المعارف التي تتصل بالتراث العربي دائرة المعارف الاسلامية التي أصدرتها جماعة من المستشرقين ونشرت في اللغات الألمانية والفرنسية والانجليزية معتمدة الترتيب الهجائي دون تجريد الكلمة من الزوائد . وقد طبعت هذه الموسوعة في طبعتين ، تُرجمت بعض أجزاء الأولى إلى اللغة العربية وتوقفت الترجمة عند المجلد

التاسع ـ فيما أعلم ـ ويبدأ ظهور الثانية عام 1960 م وهي ملتزمة بالمنهج السابق من حيث الترتيب الهجائي غير المجرد وتذييل المادة بطائفة من المصادر والمراجع مع بعض الاضافات أو التغييرات في المادة العلمية .

ومن دوائر المعارف العربية المتصلة بالتراث دائرة معارف البستاني ودائرة معارف القرن العشرين لمحمد فريد وجدي التي تعيد الكلمة إلى أصلها الثلاثي وتتناول موضوعات ذات علاقة بالثقافة الاسلامية والعربية بصفة خاصة والانسانية بصفة عامة .

وبرغم هذه الجهود لا زالت الحاجة ملحة إلى إصدار دائرة للمعارف الاسلامية والعربية تُكتب بروح مخلصة لهذا التراث وبموضوعية علمية متجردة ، ولعل هذا ما تسعى إليه المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم والمنظمة الاسلامية للتربية والثقافة والعلوم بالشروع في التخطيط لهذين العملين العظيمين .

6 ـ معاجم اللغة : ـ

إذا كان مطلوب الباحث هو تفسير كلمة تعذر عليه الوصول إلى معناها الدقيق فإن أمامه مكتبة القواميس اللغوية القديمة والحديثة بمختلف أحجامها وأهدافها ، يقدِّم له بعضها مطلوبه في كلمات مقتضبة ، ويقدم له بعضها الآخر تفاصيل مطولة عن اشتقاقات الكلمة واستعمالاتها .

ويعدُّ القرن الرابع الهجري عصر تبلور الفكرة المعجمية عند العرب بالرغم من وجود محاولات سابقة لا تدخل في نطاق عرضنا الموجز هذا[9] . ففي القرن المذكور نجد معجم الجمهرة لابن دريد وديوان الأدب للفارابي ، والبارع للقالي ، وتهذيب اللغة للأزهري ، والمحيط للصاحب بن عباد ، والمجمل لابن فارس ، والصحاح للجوهري ، وهو أشهر معاجم هذا القرن ويمتاز عنها بميزات كثيرة تجعله من المعاجم الموصي باستعمالها ، وقد اختار منه الرازي معجماً صغيراً ليفي بحاجة المبتدئين . سار في ترتيبه على الحروف الهجائية المعروفة مع مراعاة أن يكون الحرف الأخير باباً والأول فصلاً .

وفي القرن الخامس نجد « معجم الموعب » للتياني وكتاب « العباب » للرضى

(9) مثل كتاب العين للخليل بن أحمد وكتاب تهذيب الألفاظ لابن السكيت والغريب المصنف لأبي عبيدة .

الصنعاني ، بيد أن أهم معاجم هذا القرن هو « المحكم » لابن سيده الذي وضعه على أساس الترتيب المخرجي مثل معجم العين .

أما في القرن السابع فقد كُتب أوفى المعاجم العربية وأشهرها المسمى « بلسان العرب » لأبي الفضل محمد بن منظور . وكتابه كما يقول بنفسه لم يخرج عما في تهذيب اللغة للأزهري والمحكم لابن سيده ولكنه جمع مادتها ورتبها على نسق ترتيب الصحاح في الأبواب والفصول وجرد الكلمة من الزوائد وعُني بضبط الألفاظ أو وزنها ونسب الشعر إلى قائليه ، واهتم بقواعد النحو والصرف ، ولذا كان هذا المعجم في مقدمة المعاجم العربية في الثقة والتوسع .

وفي القرن الثامن نجد معجماً يجمع بين استيعاب الألفاظ وصغر الحجم ، مما جعله أكثر المعاجم استعمالاً ، ذلكم هو « القاموس المحيط » للفيروز بادي الذي رتبه هجائياً بعد تجريد المادة من الزوائد ، وجعل الحرف الأول فصلاً والأخير باباً . وتُذكر له عنايته بذكر الاعلام عند نهاية معظم مواده بحسب اقتضاء المقام .

وقد لقي القاموس عناية كبرى من الدارسين إشادة أو تجريحاً ، وقامت جهود مخلصة لشرحه وترتيبه أو اختصاره منها ترتيب الطاهر الزاوي لهذا المعجم واختصاره له ، الأمر الذي أعطاه حياة أخرى بين مختلف مستويات المثقفين . ولا يفوتنا أن نشير إلى « تاج العروس » للزبيدي المتوفى سنة « 1205 هـ » فقد شرح فيه صاحبه القاموس المحيط والتزم ترتيبه ومنهجيته مع استهلاله بمقدمة لغوية ممتازة .

وفي القرن الثامن نفسه كُتب معجم ميسر للمبتدئين هو « المصباح المنير » للفيومي الذي رتبه ترتيباً هجائياً مألوفاً ، وأوسع فيه من تصاريف الكلمة مما جعله مفيداً للطالب .

أما في عصرنا الحاضر فقد عني مجمع اللغة العربية بالقاهرة باخراج المعجم الوسيط وألف لويس معلوف معجم المنجد في اللغة والاعلام وبطرس بولس « محيط المحيط » وسعيد الخوري « أقرب الموارد » .

وإلى جانب معاجم الألفاظ هذه نجد في المكتبة العربية معاجم المعاني ومن أشهرها « الألفاظ الكتابية » للهمذاني ، و « الألفاظ » لقدامة بن جعفر ، ومبادىء اللغة للإسكافي ، وفقه اللغة للثعالبي والمخصص لابن سيده ، والأشباه والنظائر

للأنباري ، ويعتبر المخصص أوفى هذه المعاجم وأفضلها جميعاً ، وقد طبع في سبعة عشر جزءاً .

7 ـ المعاجم الخاصة : ـ

ويقصد بها تلك المعاجم الخاصة بباب واحد من أبواب المعرفة مثل المفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني ، والنهاية في غريب الحديث والأثر لابن الأثير ، والمعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم لمحمد فؤاد عبدالباقي ، والمعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي لجماعة من المستشرقين ، ويندرج في هذا النوع من المعاجم المصطلحات العلمية المختلفة[10] ، ونشير في هذا الصدد إلى مصدر تراثي عام يتناول مصطلحات كثيرة هو « كشاف اصطلاحات الفنون » لمحمد أعلى التهانوي أحد رجال القرن الثاني عشر الهجري . ويلي هذا المصدر أهمية كتاب «مفاتيح العلوم» للخوارزمي و« التعريفات » للجرجاني وهما أسبق من كتاب التهانوي تاريخاً وأقل منه شأناً .

ولعله من المفيد أن ينال بعض المعاجم الخاصة وقفة تعريفٍ موجزة تسمح للقارىء بتصور منهجها وكيفية البحث فيها : ـ

(أ) المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم : ـ

نشره سنة 1945 محمد فؤاد عبدالباقي في مجلد واحد ، وهدفه تمكين الباحث من الوصول إلى موضع أيِّ آية من القرآن الكريم بالكشف عن أي كلمة من كلماتها بعد تجريدها من الزوائد ثم ترتيبها هجائياً . وعند تمام الكشف نجد نص الآية أو بعضها مع رقمها واسم السورة وترتيبها في المصحف . ومن المعاجم القرآنية « معجم الألفاظ والأعلام القرآنية لمحمد اسماعيل ابراهيم ط (1968) ومعجم ألفاظ القرآن الكريم الذي أشرف عليه مجمع اللغة العربية بالقاهرة » .

(ب) المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي :

ألفه جماعة من المستشرقين سنة 1936 م وطبع في سبع مجلدات ضخمة تشتمل

(10) راجع المعجمات العربية المتخصصة ، وهي ببليوغرافية مشروحة من اعداد وجدي رزق علي ، الهيئة المصرية للتأليف والنشر القاهرة 1971 م .

على إشارات إلى الأحاديث الواردة في تسعة من كتب الحديث هي صحيح البخاري وصحيح مسلم وسنن الترمذي والنسائي وأبي داود وابن ماجة والدارمي ومسند أحمد بن حنبل وموطأ مالك ، ورمزوا لها بالرموز التالية : ـ خ : البخاري ـ م : مسلم ـ ت : الترمذي ـ ن : النسائي ـ د : أبو داود ـ جه : ابن ماجه ـ دي : الدارمي ـ حم : أحمد بن حنبل ـ ط : الموطأ .

وقد قسموا هذه الكتب إلى أربعة نظم بحسب طبيعة تأليفها : ـ

(أ) النظام الأول يتكون من ستة كتب وينقسم إلى كتب وأبواب وهي : الترمذي ، النسائي ، أبو داود ، ابن ماجه ، الدارمي ، والبخاري .

مثال : (ت أدب 15) أي : سنن الترمذي ، كتاب الأدب ، الباب الخامس عشر .

النظام الثاني : كتب وأحاديث مسلسلة الترقيم وعلى هذا النظام نجد صحيح مسلم فقط .

مثال : ـ (م فضائل الصحابة 165) أي صحح مسلم ، كتاب فضائل الصحابة الحديث رقم 165 .

النظام الثالث : ـ موضوعات وأحاديث مسلسلة . وهو نظام التأليف في موطأ مالك بن أنس .

مثال : ـ (طَ حج 227) أي : موطأ مالك مبحث الحج الحديث رقم 227 .

النظام الرابع : ـ أجزاء وصفحات . وهو الذي يسير عليه مسند أحمد بن حنبل .

مثال : ـ (حم 4 / 175) أي مسند أحمد بن حنبل الجزء الرابع ص 175 .

ويتم الوصول إلى معلومات عن أي حديث في المعجم المفهرس بتجريد أي كلمة من الزوائد ، ثم كشف موقعها في المعجم المرتب ترتيباً هجائياً .

(حـ) معاجم المصطلحات الأدبية والعلمية : ـ

1 ـ معجم البلاغة العربية لبدوي طبانة ، يقع في مجلدين وهو أحد منشورات

جامعة طرابلس سنة 1977 م . ويتضمن بايجاز وتركيز مصطلحات البلاغة العربية مع اشارات إلى اختلاف التعريفات بين علماء البلاغة .

قُسِّم هـذا المعجم إلى أبواب مـرتبة حسب تـرتيب حروف الهجـاء ، ورتبت المصطلحات في داخل الأبواب ترتيباً هجائياً أيضـاً بعد تجـريد الكلمـة من الزوائـد وردها إلى أصلها اللغوي .

2 ـ المعجم الأدبي لجبور عبد النور .

نشرت الطبعـة الأولى من هذا المعجم سنـة 1979 م ، وقد قسمـه مؤلفه إلى قسمـين ، ساق في الأول مـا اختاره من المصـطلحات الأدبيـة والمذاهب والمـدارس والتيارات الأدبية ، ورتب ذلك ترتيباً هجائياً ، وألقى في القسم الثاني نظرة خاطفـة على مجموعة من الآداب العالمية .

3 ـ معجم المصـطلحات العـربية في اللغـة والأدب ، لمجدي وهبـه وكـامـل المهندس .

نشر بمكتبة لبنان سنة 1979 م مراعياً الاقتصار على المصطلحات العربية للغات والآداب الغربية التي يهتم بها الباحث العربي .

4 ـ « معجم الأدب » للدكتور مجدي وهبة .

هذا المعجم هو الأصل الذي اعتمـد عليه مؤلفـا المعجم السابق ، وقـد تميز معجمهما بالافاضة في التعرض للمصطلحات المتعلقة باللغة العربية وآدابها .

5 ـ المصطلح في الأدب الغربي لناصر الحافي .

نشر سنة 1968 وهو كما يفهم من عنوانه خاص بالمصطلحات السائرة في الأدب الغربي .

6 ـ الموسوعات المتخصصة : ـ

وهي أشبه ما تكون بدائـرة المعارف المتخصصـة بحقل من حقـول المعرفـة ، وتدخل ضمن المعاجم لاعتمادها على حروف الهجاءِ في ترتيب موادها .

فمن هذه الموسـوعات المتصلة بـالتراث الاسـلامي فيما يتعلق بنـظم تشريعـه

وأحكامه الفقهية موسوعة الفقه الاسلامي المعروفة « بموسوعة جمال عبدالناصر للفقه الاسلامي » ، وهي على قدر كبير من الأهمية بالرغم من عدم تجاوزها لحرف الهمزة حتى الآن .

ومن هذه الموسوعات : ـ القاموس الاسلامي لأحمد عطية الله الذي صدر منه خمسة أجزاء حتى كتابة هذه الأوراق ، وهو يشتمل على ما يتعلق بالاسلام من مصطلحات وأعلام ومعالم وغيرها . ويؤخذ عليه الايجاز وعدم ايراد المصادر والمراجع لإفادة المستزيد وتوثيق المعلومات .

7 ـ معجم مصطلحات الصوفية ، للدكتور عبدالمنعم الحنفي ، والمعجم الصوفي للدكتورة سعاد الحكيم وقد نشر سنة 1981 م .

8 ـ المعجم الفلسفي الذي وضعه مجمع اللغة العربية سنة 1979 ، وفي السنة نفسها أخرج جميل صليبة معجماً فلسفياً آخر في مجلد واحد .

9 ـ القاموس الفقهي ، لسعدي أبو جيب المنشور عن دار الفكر بدمشق ، ومن هذا القبيل معجم الفقه الحنبلي الذي أشرفت عليه وزارة الأوقاف الكويتية سنة 1973 م .

10 ـ معجم النحو لعبد الغني الدقر ط 1975 م .

ولا زالت المطابع تدفع بالاعداد المتوالية من هذه المعاجم التي وردت هنا بعض الأمثلة عليها ، وهي تختلف في مستويات تأليفها وسعة مادتها ومنهجية عرضها .

8 ـ كتب الأمثال : ـ

الأمثال العربية جانب مهم من جوانب النثر العربي ، وقد لقيت عناية من العلماء والرواة ، فألف المفضل بن محمد الضبي « أمثال العرب » الذي طبع لأول مرة سنة 1300 هـ ثم طبع مرات تالية كان آخرها ـ فيما أعلم ـ طبعة دار الرائد العربي سنة 1981 م . وألف أحمد الميداني « مجمع الأمثال » الذي طبع في مجلدين طبعات كثيرة . ومن هذه المؤلفات . أمثال أبي عكرمة الضبي الذي نشر في دمشق بتحقيق رمضان عبد التواب سنة 1974 ، و « الأمثال العربية » لرودلف زلهايم الذي صدر في بيروت سنة 1971 م . و « الأمثال في النثر العربي » لعبد المجيد عابدين ط سنة 1956 م . و « جمهرة الأمثال » للعسكري الذي نشر سنة 1964 م و « الوسيط في الأمثال »

للواحدي الذي نشر في الكويت سنة 1975 م .

فهارس الأشعار : -

لعله من الطموحات غير البعيدة أن يصدر الباحثون الذين يؤمنون بأعمال الفريق العلمي فهرساً عاماً لأشعار العرب ليدل القارىء على قائل أيٍّ بيت من الشعر العربي ، ولكن ذلك غير متوفر الآن ولا بد والحالة هذه من التفكير في فهارس أخرى تعين الباحث على الوصول إلى بغيته في هذا الصدد .

والفهارس المتيسرة الآن هي مظانٌّ وليست مجامع لكل أشعار العرب ، وهي إلى ذلك لا تعطي فوائد لغير الباحث الخبير بخصائص الشعر العربي المدرك بحسِّه النقدي لطبيعة اتجاهاته في كل عصر .

فإذا كانت هذه القرائن تشير إلى أنه جاهلي فإن أمامه الفهارس التالية : -

1 - فهارس قوافي « المفضليات » ، تحقيق أحمد محمد شاكر وعبدالسلام هارون (طبع دار المعارف) .

2 - فهرس قوافي « الأصمعيات » للمحققين السابقين (طبع دار المعارف) .

3 - فهارس جمهرة أشعار العرب .

وإذا لم يتبين الباحث خصائص الشعر فأمامه فهارس قوافي كتاب الأغاني ؛ إذ لكثرة ما فيه من الشعر يعدُّ موسوعة مستفيضة لا يمكن إغفالها ، وبالأخص بعد ما أولاه المحققون المتأخرون من عناية بفهارس القوافي .

وقد يدرك الباحث بحسه أو من خلال خلفيته الدراسية أن البيت شاهد نحوي ؛ وعليه في هذه الحالة أن يعود إلى « معجم شواهد العربية » لعبد السلام هارون لاشتماله على تلك الشواهد وعنايته بإسنادها .

وإن ظن أنه شعر اندلسي من خلال معرفته بخصائص ذلك الشعر أو لغير ذلك من الأسباب عاد إلى فهرس القوافي الذي أعده د . احسان عباس في تحقيقه لنفح الطيب (طبعة دار صادر) وقد أفرد فيه فهارس للموشحات والأزجال أيضاً .

ولنتذكر أخيراً أن الخصائص المميزة لبعض الشعراء تجعل ظنون الناقد الفطن لا

تخطىء في نسبة الأشعار إليهم ، فحكمة المتنبي ، وحجازيات الشريف الرضى ، وغزل المجنون ، وخمريات أبي نواس ، ذوات طوابع مميزة لا يحير الناقد المشار إليه في نسبتها إلى قائلها ، ولكن التوثيق العلمي لا يسلم بغير الدليل الملموس ، ومن هنا يمكن للباحث أن يستعين بحدسه في الوصول إلى إسم الشاعر أو الشعراء المظنون بهم قول ذلك الشعر ، وعليه أن يتتبع فهارس القوافي في دواوينهم التي غالباً ما تحتوي على مثل تلك الفهارس .

- 2 -

التفكير العلمي والبرهنة المنطقية

قد يكون البحث سليماً في لغته ، أنيقاً في أُسلوبه ، ولكنه محشو بأفكار مضطربة وبراهين معيبة أو ضعيفة ، وعند ذلك يصبح البحث مجرد جلبة صوتية خالية من القيمة الحقيقية للبحث العلمي .

إن للتفكير العلمي معايير يقاس بها صواب البحث العلمي من خطله وتوفيقه من عدمه أهمها ما يلي : ـ

1 ـ مدى اتباع المنهج العلمي الصحيح الذي يدل على أن كاتبه ذو عقل منظم بعيد في كتابته عن العشوائيةوالتخبط[11] .

2 ـ مدى اتباع الدقة في استعمال اللغة ؛ إذ لا مكان في منطق البحث العلمي للكلمات الضبابية والعبارات العامة والمصطلحات الغامضة وغيرها من الكلمات التي يصعب تحديد معناها الدقيق .

3 ـ الموضوعية : ـ نعني بها هنا أن يتجرد الكاتب من الذاتية ويلتزم الحياد تجاه الموضوع المدروس ، فالباحث القدير هو ذلك الذي يملك عقلاً ناقداً لا يخضع للمسلمات والآراء السابقة دون اختبارها ، ولا يضيق بنقد الآخرين أو يخفي الآراء المناقضة لآرائه ، وأن يتحصن بالأمانة العلمية في الأخذ أو الإشارة إلى مصادره ومراجعه .

---

(11) انظر التفكير العلمي للدكتور فؤاد زكريا ص 31 ضمن سلسلة عالم المعرفة رقم 3 .

وجاء في كتاب الأصول أن المقصود بالموضوعية « أنْ يكون التفكير مرتبطاً بسلوك الظاهرة الخاضعة للملاحظة ، بحيث تصبح طبيعة موضوع الدراسة هي الفيصل في الحكم على الظواهر دون اعتماد على ميول الذات الباحثة ولا عواطفها وآرائها الشخصية ومعتقداتها »[12] .

4 ـ المنطقية : ـ ويقصد بها أن يكون السير في البحث وفق خطوات متسلسلة منطقياً يقبلها كل ذي عقل سليم ، وأن تكون البرهنة سليمة وكافية لإثبات مسائل البحث وقضاياه ؛ فالمنطقية ضرورية في عملية الاستدلال وفي تقسيم البحث وسلامته من الخلل والاضطراب .

أخطاء التفكير

تتسرب إلى كتاباتنا أخطاءٌ ناتجة عن هفوات في طريقة البرهنة عن أفكارنا فتقلل من شأنها وتحط من قيمتها في التأثير على المتلقي وفي التعبير عن مقاصدنا الحقيقية .

ونجمل فيما يلي بعضاً من هذه الأخطاء التي ينبغي أن يتجنبها الكاتب حتى يخرج عمله في نسق فكري سليم : ـ

1 ـ التعميم : ـ

وهو ـ في نظري ـ أكثر أخطاء الفكر شيوعاً بين الناس في مؤلفاتهم أو مخاطباتهم اليومية ، وكثيراً ما ينتج التعميم عن تشابه الظواهر أو تكرارها بالقدر الذي يجعل المرء يحكم باطراد هذه الظاهرة أو تعميمها . فالقول بأن كل الناس يحبون شيئاً ما مهما كانت أهميته أو قربه من قلب المتحدث يُعد من الادعاءات التي لا تسلم من الاستثنائية الكفيلة بنقض هذا الحكم .

ومن الألفاظ التي ينبغي في هذا الصدد أن نتعامل معها بحذر شديد في لغتنا العربية ألفاظ مثل : جميع ، وكل ، وكافة ، ومطلقاً ، ودائماً ، وبعامة . . . الخ .

وربما كان الحكم المتضمن لهذه الألفاظ صائباً أو قريباً من الصواب مثل القول بأن كل أفراد هذه العينة يتصفون بكذا . ولكنه يظل ادعاء في موضع الشك حتى

(12) الأصول ، تمام حسان ، ط 1 ص 14 .

يقدِّمَ الباحث الأدلة التي تقنع المتلقي بصحة ما ذهب إليه .

2 ـ التهوين : ـ

يشترك هذا العيب مع سابقه في أنه لا يضع الأمور في حجمها الصحيح ، فحين يُدخل الكاتب بالتعميم أموراً ربما كانت خارجة عن الموضوع ، قد يتغاضى بالتهوين عن جوانب يجب ألاَّ يغفلها وهو يصدر أحكامه . إنه يتعامل سطحياً مع مشكلة تحتاج إلى التحليل وإنعام النظر قبل الوصول إلى استنتاج صحيح ، كأن تقول مثلاً ليس علينا لنضمن محو الأمية إلاَّ أن نضاعف من علاوة التدريس .

3 ـ موافقة الهوى : ـ

هو عيب خطير ينبغي تفاديه في قضايا البحث العلمي ؛ إذ يجمع تحته طائفة من المعوقات الهدامة لأي تفكير سليم لعلّ من أبرزها التعصب الأعمى والانحياز إلى رأي دون التفكير والتمعن في بنائه المنطقي ، والذاتية وهي الميل إلى تحقيق فروض يتمنى المرء لو توصل إليها من خلال بحثه ، وقد يعمد في سبيل ذلك إلى الاكتفاء بالأدلة الضعيفة والقاصرة ويتجاهل غيرها من الأدلة القوية والواضحة .

وأبرز مخاطر هذا العيب افتقاره للموضوعية وهي أساس البحث العلمي وأوضح ملامح تعريفه .

4 ـ الخضوع للآراء السائدة : ـ

قد تكون الآراء السائدة قضايا قابلة للنقاش فلا يصح اعتبارها ضمن المسلمات ولا يجوز للباحث أن يضعها موضع التسليم والاتفاق ، بل إن المسلمات ذاتها لا تنتزع هذه الصفة حتى تكون أدلّة ثبوتها واضحة لكل ذي بصيرة ومنطق ، قابلة للتحقيق والضبط .

ويدخل في هذا النوع من عُيوب التفكير الخضوع لكل ما اعتمد على شهرة أو قِدَمٍ من الآراء أو الأشخاص . غير أن هذا التحذير لا يعني نسف تلك الآراء أو التنكر للسابقين بقصد الانتصار للجديد مهما كانت طبيعته ، بل يعني عرضها على ميزان النقد والتمحيص حتى يتبين وجه الصواب أو الخطأ فيها بالدليل المقنع .

ويستتبع هذا التحذير تنبيه إلى خطورة المخالفة للآراء السائدة من أجل

---

(13) التفكير العلمي ، فؤاد زكريا ، ص 87 ـ 88 .

الشهرة ، وهو ما يقوم به ضعاف التفكير ومحبو الظهور السائرون مع المثل القائل « خالف تُعرف » .

5 ـ المقارنة الخاطئة : ـ

المقارنة بين طرفين تستدعي تشابهاً في خصائصهما يكفي لعقد تلك المقارنة ، ومن الخطأ أن نعقد مقارنة بين أمرين مختلفين في الصفات والظروف لمجرد وجود علاقات واهية لا تساندها الحقائق العلمية .

6 ـ سوء البرهنة : ـ

يمكن أن يَدخل في هذا العيب معظم أخطاء التفكير غير أن أقربها إليه هو انقطاع الصلة بين الدليل والموضوع وسوق الأسباب الخاطئة والبراهين غير الكافية أو غير المناسبة . وما إلى ذلك من العيوب ذات الصلة باستخدام البرهان .

7 ـ اللّف والدوران : ـ

البحث العلمي يستدعي وضوح الفكرة في الذهن ، والتدرج في بسطها للمتلقي تدرجاً منطقياً يقصد مباشرة إلى خطوة جديدة في كل جملة من جمل الموضوع .

أما سرد المقدمات الانشائية الجوفاء أو تكرار المعاني السابقة بأساليب مختلفة فهو عيب ثقيل يقع فيه الضعفاء والذين لم تختمر في أذهانهم صورة الموضوع الذي يعالجونه .

ويكثر ذلك في أجوبة الطلاب ذوي الاستعداد المحدود لاجتياز الامتحانات أو لكتابة الأبحاث . . .

وهذا فيما يلي مثال حي من جواب أحدهم في امتحان مادة الأدب الأندلسي :

« الشاعر يوسف الرمادي هو من أفضل شعراء الأندلس الذين عاشوا في قرطبة وقد عاش أيامه في قرطبة فكان من أفضل الشعراء فيها . . . » .

فهو كما ترى أعاد وصف الرمادي بالشاعر في ثلاثة مواضع ، وحياته بقرطبة في موضعين ، وكونه أفضل الشعراء ـ وهو محل نظر ـ في جملتين . فأساء بذلك إلى أسلوبه بعيب يمكن أن نطلق عليه مصطلح « اللف والدوران » .

خطوات البحث

بعد هذه الاطلالة السريعة على منهجية البحث التراثي ومصادره ومحاذير البرهنة على أفكاره تجدر الاشارة إلى خطوات البحث وعرضها بالصورة المختصرة التي عرضت بها سائر موضوعات هذه الورقات : ـ

1 ـ فالخطوة الأولى هي اختيار البحث : ـ

قد يوكل أمر اختيار البحث في المراحل الأولى من الدراسة الجامعية وما دونها إلى أستاذ المادة ، ولا يكون على الطالب في هذه الحالة سوى اعداد ورقة بحث محددة الموضوع ، تتناول ملخصاً لما كتبه مؤلفون سابقون في مجال البحث ، وربما زُود الطالب ببعض كتبهم قبل الشروع في عمله .

على أن أمر الاختيار سيوكل للطالب فيما بعد هذه المرحلة ، حتى يكون الموضوع إبناً طبيعياً له وليس ابنه بالتبني . والاختيار على هذا النحو يتطلب سعة اطلاع على المجال الذي يرمي الباحث إلى دراسته حتى يستخلص منه موضوعاً معيناً يشعر بالميل نحوه والحاجة إلى دراسته ، ويراعى في اختياره أن يكون متناسباً مع قدرات الباحث وامكاناته ، وأن تكون له أهداف علمية واضحة .

2 ـ الخطوة الثانية ، تحديد الموضوع : ـ

اختيار الموضوع مرتبط بنقطة مهمة جداً هي تحديده زمانياً أو مكانياً أو موضوعياً ، ذلك أن التحديد يجعله محصوراً في نطاق ضيق يمكن الإلمام به ، ويكفل للباحث تحقيق النجاح المطلوب في الوصول إلى نتائجه بأيسر السبل وأسرع الأوقات ، حين يقود عدم التحديد إلى متاهات مجهولة بعيدة عن النهج الصحيح في ميادين البحث العلمي .

3 ـ تجميع المصادر والمراجع : ـ

المصادر هي المواد الأصيلة ذات العلاقة المباشرة بموضوع البحث ، أما المراجع فهي تلك الدراسات التي ترتبط به ارتباطاً معيناً (نقداً أو تفسيراً أو مقارنة) معتمدة في تناوله على المصادر الأصيلة .

وإذا كانت المصادر تقع في المرتبة الأولى من حيث الأهمية فإن المراجع تقع في درجة من الأهمية لا يستهان بها لأنها تسهم دون شك في توسيع مدارك الباحث ومجال

الدراسة بما تزوده به من نظرات وما تسفر عنه من نتائج أو قضايا للنقاش .

وتُسجل المصادر والمراجع التي تدخل في نطاق البحث على قائمة أولية ، لا يهمل فيها الباحث تلك الكتب والدراسات التي تمت أجزاءٌ منها إلى البحث بسبب ؛ فعسى أن تكون للإشارات الصغيرة أهمية قصوى في توجيه الدراسة وتوثيق نتائجها .

وتختلف مفاتيح المصادر والمراجع باختلاف موضوع الدراسة ؛ إذ تشتمل المكتبة العربية على عدد وافر منها ، كما رأينا في فقرة المكتبة والمصادر بهذه الأوراق .

وربما جعلت تلك الفقرة أمر الحصول على معلومات ، أو مصادرَ عن علم أو بلد شيئاً ميسوراً لكل الباحثين ، لكنها لم توضح بصورة كافية مفاتيح مصادر الموضوعات الفكرية والأدبية . .

نعم إن فهارس الكتب قديمها وحديثها وفهارس الدوريات ودور النشر ودوائر المعارف قد تعين الباحث في تجميع المصادر والمراجع حول موضوعه ، وقد سبقت الاشارة إليها في مواضعها من هذه الأوراق ، لكن الذي لم يُذكَر هناك على أهميته هو الاطلاع الواسع على الكتب المتخصصة في مجال البحث المطلوب ، حيث يجد القارىء المثابر أن مصادره تتزايد مع كل خطوة يخطوها في سعيه إلى الالمام بموضوعه ، ويرى أن من سبقه قد استعان بمصادر ومراجع كثيرة يمكن أن يضمها إلى مصادر بحثه ، وسيكتشف مع الأيام طبيعة المصادر الأصيلة والثانوية ، والعميقة والسطحية ، والوثيقة والأقل ثقة .

4 ـ القراءة وأخذ الملاحظات : ـ

إن مهارة الباحث في استخدام نوع القراءة المناسب لما بين يديه من المؤلفات أمر ضروري جداً ، لما فيه من اختصار للوقت وتوفير للجهد ؛ إذ يتطلب منه اطلاعه على عدد كبير من المصادر والمراجع أن يقلب آلاف الصفحات ، وعليه أن يكون قادراً على التمييز بين المواطن التي يسرع فيها أو يبطىء ، وبين ما يحتاج إلى التحليل والنقد ، وما يحتاج إلى التسجيل نصاً أو إشارة ، وما تكفي في مراجعته نظرة إلى فهرس الموضوعات تقنعه بقراءة شاملة أو جزئية أو تدفعه إلى الاستغناء عن ذلك أو تأجيله .

ويقترح بعض الكتاب تسجيل الملاحظات في بطاقات صغيرة ليسهل ترتيبها

بحسب موادها ، على أن يُكتب في طرف كل بطاقة اسم الكتاب ومعلومات نشره .

ويرى غيرهم كتابة الملاحظات في ملف حامل للأوراق ، ويرون أن ذلك أجمع للملاحظات وأحفظ لها من الضياع .

5 ـ تخطيط البحث : ـ

عند بداية هذه الخطوة يكون الباحث قد اطلع على قدر كبير من المصادر والمراجع ، فدوّن الكثير من الملاحظات واستوعب في ذهنه أفكاراً أخرى لم ير ضرورة لتسجيلها ، وبهذه الملاحظات وتلك الأفكار يمكنه تخطيط بحثه الجديد .

وعليه في هذه المرحلة أن يعيد قراءة ما كتبه من ملاحظات قراءة تحليليةً « مبيناً أوجه القوة والضعف وأوجه الاعتدال والانحراف . . . وغيرها من الأفكار المتصلة بالموضوع »[14] . ثم يُصنف تلك الملاحظات والاقتباسات في أقسام أو فصول متمايزة ولكنها مرتبطة منطقياً وفق منهج علمي سليم ، بل إن ذلك مما يجب مراعاته في ترتيب أفكار الفصل الواحد أيضاً .

6 ـ الصياغة الأولى : ـ

الآن وقد جُمعت المادة العلمية وقسمت إلى فصول متمايزة ، ورُتبت الأفكار داخل الفصل الواحد ، فليس على الباحث إلاَّ أن ينظم هذه الأفكار في سلك من نسج ألفاظه ، ويمنحها من أسلوبه الخاص ما يكسبها صفة الإبداع والذاتية ، ففي هذه المرحلة يُتوقع من الكاتب أن يرسم لنفسه شخصية متميزة قادرة على الربط والتحليل وحسن الافادة من الوثائق المتوفرة .

ويراعى عند الاستعانة بآراء الآخرين ضرورة عزو الفكرة إلى أصحابها ، ويتمثل ذلك في صورتين .

أولهما : أن تصاغ الفكرة بأسلوب الباحث ، على أن يشير في الحاشية إلى المصدر مسبوقاً بكلمة أنظر .

وثانيهما : أن يقتبس الفكرة وأسلوب الكاتب معاً ، وعليه في هذه الحالة أن يشير إلى المصدر مباشرة ، مع ضرورة الانتباه إلى أن الاقتباس الملتحم بالبحث مقيد

---

(14) أحمد بدر « أصول البحث العلمي ومناهجه » ص 23 .

بمقطع محدّد لا يزيد عن ستة أسطر موضوعة بين علامتي التنصيص ، فإذا زاد النقل الحرفي عن ذلك كتبه بخط أصغر ، وهوامش جانبية أكبر من هوامش البحث[15] .

7 ـ المراجعة : ـ

ويراد منها تصحيح وتنقيح الصياغة ، وملاحظة ترتيب الأفكار الجزئية ، وإحكام الربط بينها في المواضع التي تحتاج إلى ذلك ، ويمكن في هذه المراجعة أن يُضاف أو يُحذف ما يستدعي الاضافة أو الحذف .

8 ـ إعداد النسخة النهائية : ـ

هذه الخطوة النهائية من رحلة إعداد البحث ، ويقصد بها تبييض المادة العلمية بعد تنقيحها ومراجعتها ، وإلحاق فهارسها بالأرقام الصحيحة لمواضع الصفحات ، وترتيب قائمة المصادر والمراجع المستخدمة في البحث ، مع مراعاة تدوين معلومات النشر كاملة .

وبعد فهذه نظرات عجلي على موضوعات كبرى في ميدان البحث العلمي ومصادره ، يستحق كل منها مبحثاً خاصاً به به لتفصيل جوانبه وإغنائه بالأمثلة والبراهين . غير أن الحاجة دعت إلى مثل هذه الورقات الشاملة وإن كانت مختصرة لتجمع أبرز ملامح تلك الموضوعات مع الاجتزاء بأقل الأمثلة .

فقد تناولت هذه الورقات تعريف البحث العلمي وجهود العلماء المسلمين فيه ، ومنهجيته مع نظرة على محتويات المكتبة العربية من المفاتيح ، ولمحة عن التفكير العلمي والبرهنة المنطقية ، وفصل أخير عن خطوات البحث . . .

---

(15) أنظر كيف تكتب بحثاً أو رسالة ص 100 منهج البحث في العلوم الاسلامية ص 127 . Preparing The Research Paper: p.10 وفيه أن الاقتباس المسموح به ليكون جزءاً من البحث ويقع بين علامتي التنصيص لا يزيد عن خمسة أسطر .

فَلْسَفَةُ تَدْرِيسِ ٱللُّغَةِ ٱلْعَرَبِيَّةِ والدِّينِ الإسلامي

الدكتور
عمر التومي الشيباني

مقدمة :

إن تدريس اللغة العربية والدين الإسلامي كأي عمل جاد آخر ، لا بد له من فلسفة واضحة شاملة ، يستمد منها أصوله وأسسه ويسترشد بها في تحديد أهدافه وغاياته وفي رسم خططه ومناهجه واختيار طرقه وأساليبه ووسائله .

وفلسفة تدريس اللغة العربية والدين الإسلامي لا تعدو أن تكون جزءاً أو جانباً من الفلسفة التربوية العامة للبلد ، التي هي بدورها تمثل الجانب التطبيقي لفلسفته الاجتماعية والسياسية والاقتصادية العامة .

والفلسفة التربوية في شعب يدين بالإسلام لابد أن يكون الإسلام بعقائده

الصحيحة وتعاليمه السمحة ومضامينه الفكرية والفلسفية والإنسانية أحد المصادر الأساسية التي تستمد منها مبادئها وأسسها العامة ، وذلك بجانب مصادر نفسية واجتماعية وثقافية واقتصادية وسياسية أخرى ، لا تخفى عن الشخص المتخصص في علوم التربية وأصولها .

وإذا كان لفلسفة التربية عموماً وفلسفة تدريس اللغة العربية والدّين الإسلامي خصوصاً كثير من المعاني التي لا يخلو بعضها من التجريد الفلسفي الذي لا يدركه إلا المتخصصون في الفلسفة. فإن ما نعنيه في هذه الورقة البسيطة بفلسفة تدريس اللّغة العربية والدين الإسلامي هو المعنى التطبيقي البسيط لهذه الفلسفة الذي يمكن التعبير عنه بأنها : « مجموعة المبادىء والمعتقدات والمفاهيم العامة والمسلمات التي حدّدت في شكل متكامل متناسق لتكون بمثابة المرشد والموجّه لتدريس اللّغة العربية والدّين الإسلامي في بلد مسلم »[1] .

وفلسفة تدريس اللغة العربية والدّين الإسلامي حتى بهذا المعنى البسيط ، فإن تحديدها بصورة شاملة ليس بالأمر الهين الذي يستطيع القيام به شخص واحد مهما أوتي من العلم والخبرة ، بل يحتاج إلى تكاثف جهود كثير من المتخصصين في مختلف العلوم التربوية والنفسية والإجتماعية واللّغوية والدّينية والواعين بواقع مجتمعهم الإسلامي ونظمه السياسية والاجتماعية والاقتصادية وبمشكلاته واحتياجاته وباحتياجات ومشكلات واتجاهات وآمال أفراده ، لأن فلسفة التربية ككل وفلسفة تدريس أية مادة من مواد الدراسة في النظام التربوي لا يمكن أن تكون بمعزل عن الواقع الثقافي والاجتماعي والاقتصادي والسياسي للمجتمع الذي تقوم فيه ، بل لابد أن ترتبط بهذا الواقع ، فتراعي ظروفه واحتياجاته . وبناء فلسفة تربوية صالحة بهذا الشرط لابد أن يقوم بالدور الأكبر فيه أبناء المجتمع الذي ستطبق فيه هذه الفلسفة . أما دور غيرهم فيه فإنه لا يعدو دور المشورة والنصح والتوجيه وتقديم بعض الحقائق والمبادىء والملاحظات والاقتراحات والتوصيات العامة التي قد تفيد في تدعيم تدريس اللغة العربية وتدعيم تدريس مادة الدّين الإسلامي ، والتي يدخل بعضها في إطار فلسفة تدريس هاتين المادتين ، ولو بمفهومها البسيط العام الذي سبقت الإشارة إليه منذ قليل .

---

(1) ينظر كتابنا : فلسفة التربية الإسلامية . طرابلس ، ليبيا : المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، 1975 ، ص 11 ـ 35.

والنقاط الرئيسية التي سيتم عرضها وشرحها ونقاشها بصورة موجزة مبسطة هي النقاط التالية :

1 ـ أهمية اللغة العربية والدراسات الإسلامية في تربية النشء المسلم .

2 ـ أهم أهداف تعليم اللغة العربية والدين الإسلامي في مجتمع مسلم غير ناطق بالعربية .

3 ـ أهمية ومفهوم وخصائص وأنواع طرق التدريس الملائمة لتدريس اللّغة العربية والدّين الإسلامي .

4 ـ المبادىء والمرتكزات العامة التي ينبغي أن تقوم عليها طرق تدريس اللغة العربية والدين الإسلامي .

5 ـ بعض الاقتراحات والتوصيات العامة لتدعيم تدريس اللّغة العربية والدين الإسلامي في مجتمع إسلامي .

هذه هي أهم النقاط التي ننوي القاء بعض الضوء عليها في الصفحات التالية من هذه الورقة بصورة موجزة مجملة .

1 ـ أهمية اللغة العربية والدراسات الإسلامية في تربية النشء المسلم .

أ ـ فبالنسبة للنقطة الأولى ، فإننا لا نضيف شيئاً جديداً بالنسبة لأهمية اللغّة العربية ، إذا قلنا : إن اللغة العربية كانت ولا تزال لغة العلم والثقافة والحضارة ، فقد سبق لها ـ إبان ازدهار الثقافة الإسلامية ـ استيعاب ومسايرة أرقى ما وصل إليه العقل البشري . في مختلف العلوم ومجالات المعرفة الإنسانية من : كيمياء ونبات ، وفلاحة ، وأحياء ، وطب ، وصيدلة ، وبصريات، وفيزياء ، وجيولوجيا ، ورياضيات بحتة وتطبيقية ، وموسيقى ، وهندسة ، وفلسفة ، وتاريخ ، وجغرافيا ، وما إلى ذلك من العلوم وفروع المعرفة التي تفوّق فيها المسلمون في عصور ازدهار ثقافتهم ولم تقصّر لغتهم العربية في التعبير عن مفاهيمها ومصطلحاتها .

ولا يزال في إمكان اللّغة العربية أن تستوعب حضارة العصر الحاضر وما تحتويه هذه الحضارة من اكتشافات واختراعات ومفاهيم ومصطلحات علمية وتقنية لو

وجدت من أهلها من يهتم بتطويرها وتجديدها ويستفيد من إمكانات التجديد والتطوير الكامنة فيها ، مثل إمكانات النحت والاشتقاق ، وما إلى ذلك من الإمكانات التي لا توجد لغيرها من اللّغات الحية .

واللغة العربية تستمد أهميتها ليس فقط من كونها إحدى اللّغات الحية المعاصرة التي ساهمت بما كتب بها من تراث فكري خالد ساهم ولا يزال يساهم في تطور الحضارة والثقافة الانسانيتين ، ومن كونها لغة يتكلمها كلغة قومية أصلية ما يقرب من 180 مليوناً عربياً يسكنون منطقة من أهم المناطق في العالم من الناحية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والاستراتيجية ، تمتد من الخليج العربي إلى المحيط الأطلسي ، وهي منطقة الوطن العربي ، ولكنها تستمد أهميتها أيضاً ، بل وقدسيتها أيضاً من كونها لغة القرآن الكريم المتعبد بكلماته واللغة الدينية للمسلمين الذين يكوّنون في مجموعهم خمسَ الجنس البشري تقريباً .

بهذه اللغة في شكلها الفصيح نزل القرآن الكريم .وصدقالله العظيم إذ يقول: ﴿إنا أنزلناه قرآناً عربياً﴾ ويقول جل شأنه أيضاً : ﴿ بلسان عربي مبين ﴾ ، وبهذه اللّغة كتب جلّ التّراث الإسلامي ، ودونت أصول العقيدة والشريعة الإسلامية ، حتى أصبحت بدون منازع وعاء الثقافة والشريعة الاسلامية ومناط أصالة كل مسلم يعتز بدينه وعقيدته وبتراثه الإسلامي .

يقول الشيخ أحمد عبد الرحيم السايح في بيان فضل القرآن الكريم على اللغة العربية ما ملخصه :

« نزل القرآن باللغة العربية فجعلها أكثر رسوخاً وأقوى استقراراً وأدق تصويراً لما يقع تحت الحس وأدق تعبيراً عما يجول في النفس . . أمدها بطاقة جعلتها أوسع أفقا ، وأبعد مدى على النهوض بتبعاتها الحضارية عبر التطور الدائم الذي تعيشه الإنسانية .

واستطاعت اللغة العربية في ظل القرآن الكريم أن تتسع لتحيط بأبعد انطلاقات الفكر وترتفع حتى تصعد أرقى اختلاجات النفس . . . . فقد كان القرآن الكريم مسجلاً لجميع ظواهر اللغة العربية ، لم يطرأ عليه أدنى تغيير أو تبديل . . .وما نعرف كتاباً ضمن الخلود للغة في الدنيا ، كما منح القرآن الخلود للغة

العـربية . ولهـذا السبب يضعه علماء اللغـة في مقدمـة المصـادر التي يتم بهـا تـوثيق العربية . . . وهـو أفصح ما نطق بالعربية ، وكانت فصاحته عـلى نهج معجز لكـل فصحاء العرب . . .

ولقد كان القرآن الكريم ثورة لغوية نقلت اللغة العربية من مرحلة اللهجات المختلفـة الى مرحلة المجتمـع المتحضر المـرتبط بلغـة واحـدة ، ومن مـرحلة التعبـير الشخصي إلى مرحلة التعبير الموضوعي . . .

ولقد أجمع الباحثون على أن القرآن الكريم كان ولا يزال من أهم الحصون التي حمت اللغة العربية من الضياع . . .

وقد أوجد القرآن الكريم علوماً كثيرة ، منها ما يتعلق باللغة نفسها كعلم النحو وعلم الصرف وعلم البيان ، وعلم المعاني ، وعلم البديع . ومنها ما يتعلق بالدين : كعلم التفسـير ، وعلم الحديث ، وعلم الفقـه ، وعلم الأصول الى غـير ذلـك من العلوم الإسلامية الكثيرة التى نتجت عن القرآن الكريم .

وهكذا فإن جميع الدراسات اللغوية أثبتت في قوة أن سبب نشأة العربية ونموها واتساعها وشمولها وتبلورها وتطورها وقبولها للتعريب هو القرآن الكريم »[2].

ومن المفكرين المسلمين المحدثين الـذين أشادوا بـأهمية اللغـة وأهمية تعلّمهـا والعودة إليها بالنسبة لجميع المسلمين الشيخ عناية الله ، الأستاذ في جامعة البنجاب في مقال نشرته مجلة العالم الإسلامي Islamic World ، جاء فيها : « العربية ذات أهمية عظمى لكونها اللغة الدينية للمسلمين . . . ومهما كانت لغة المسلم ، سواء أكـانت بربرية أم هوساوية أم بشتو أم فارسية أم تركية أم جاوية أم ملاوية ، فإن الصلوات تقام خمسة أوقات بالعربية يومياً . . أمـا الكلمات الأسـاسية في العقيـدة الإسلاميـة مثل : « لا إله إلا الله محمد رسول الله » فإنها يؤذن بها في أذن الوليد ، ومن بين أولى الجمل التي يعلم الطفل أن ينطق بها . وتلك ينبغي أن تكون هي الكلمة الأخيرة على شفاه الميت » .

ويستطرد الشيخ عناية الله في حديثه ليقول :

---

(2) أحمد عبد الرحيم السائح ، « اللغة العربية في ظل القرآن » ، مجلة اللسان العربي التي يصدرها مكتب تنسيق التعريب في الوطن العربي بالرباط المجلد السابع عشر الجزء الأول 1979 ، ص 304 — 305 .

« بدون العربية يكون فهم الإسلام ناقصاً ، ولأجل فهم الأفكار المؤثرة في حياة المسلمين وعقائدهم ومبادىء دينهم وأخلاقهم التي ينشأون عليها ، علينا أن نعود إلى العربية . فهي الأداة الأصلية لكل العلوم الدينية في الإسلام . . . »[3] . .

ولهذه العلاقة الوثيقة التي تربط اللغة العربية بالاسلام ولأهمية هذه اللغة في فهم التراث الإسلامي التي كتب جله بها ، جاء الاعتقاد بقدسية اللغة العربية بشكلها الفصيح . وقد أثر هذا الاعتقاد تأثيراً واضحاً في اتجاهات المسلمين . نحو اللغة العربية يقول أنور شحنه :

« إن الإيمان بقدسية القرآن فيما يتعلق بمعانيه وكلماته وحتى أدق تفصيلاته أصبح يشمل ويحتوي اللغة بكليتها . إن مسألة العربية عطية الله وكونها فوق اللّغات جميعاً بجمالها وثروتها ونبلها قد جعلت اللّغة العربية تستحوذ وبعمق على اهتمام وتفكير فقهاء اللّغة ومشرعي الإسلام والفلاسفة والفقهاء وغيرهم »[4] .

وفوق ذلك كله ، فإن اللغة العربية هي أهم وأخطر رابطة بين الأجيال الإسلامية المختلفة الناطقة بها وأهم رابطة تربط بين الشعوب العربية الإسلامية بعد رابطة الإسلام . ومن واجب الشعوب العربية والإسلامية أن تتعاون على تقوية شوكتها ونشرها وتيسير تعليمها بين الشعوب الإسلامية التي لم تعد اللغة الرسمية لها ، بل عليها أن تتعاون على نشرها وتيسير تعليمها في جميع أنحاء العالم ، لأن من يتعلم اللغة العربية يصبح في الغالب صديقاً للثقافة العربية والثقافة الإسلامية .

ومن سوء حظ العرب والمسلمين أن شأن اللغة قد أخذ في الضعف بل في الاضمحلال وهو من أخطر المصائب التي حلت بالثقافة الإسلامية العربية ، فتحللت الشعوب الإسلامية غير العربية بعد سقوط الخلافة من اللغة العربية ، وانحصر استعمالها في الشئون الدينية وفي بعض المدارس وعند بعض العلماء ، وأصبح التعليم مزدوجاً وانفصلت الشئون الدينية عن الشئون الدنيوية في ظل الإستعمار الذي أدرك خطورة اللغة العربية والثقافة الإسلامية ، فعمل على إضعافها بكل ما أوتي من قوة ودهاء .

---

(3) كما اقتبسه : د محمد راجي الزغلول ، « ازدواجية اللغة : نظرة في حاضر العربية وتطلع نحو مستقبلها في ضوء الدراسات اللغوية » مجلة اللسان العربي . المجلد الثامن عشر الجزء الأول ، 1980 ، ص 23 — 25 .

(4) كما اقتبس في المصدر السابق ، نفس الصفحات .

وعندما جاء التعليم الحديث إلى العالم الإسلامي وبنيت النظم التعليمية الحديثة فيه تم بناؤها على أسس من النظم التعليمية الغربية . وكان من نتائج بناء النظم التعليمية في البلدان العربية والإسلامية على نمط النظم التعليمية الغربية: ضعف اللغة العربية والدراسات الإسلامية ، وازدواجية التعليم وثنائية الثقافة .

فانقسم التعليم إلى تعليم تقليدي وتعليم عصري حديث ، وانقسم المثقفون بالتالي إلى فريق سلفي وفريق حديث . وفي بعض المناطق الاسلامية قضي على الحرف العربي كلية في دواوين الدولة وفي مدارس التعليم الحديث ، وفي بعض آخر منها اقتصر على تعليم اللغة العربية كلغة ثانية أو ثالثة وكلغة دينية لقراءة القرآن الكريم من المصحف مباشرة بلفظه العربي ، ولو بدون فهم معانيه ومراميه السامية من نصه العربي .

وكان لضعف اللّغة العربيّة وضعف الاهتمام بالثقافة العربية الإسلامية في المناطق الإسلامية ولعوامل كثيرة اخرى أثر في انفصام الوحدة الإسلامية ، وفقدان التواصل والاتصال المباشر بين عامة الشعوب الاسلامية ، وضعف الهوية الاسلامية ، والانسياق وراء تيار التغريب والتبعية والتقليد للثقافة الغربية ، والوقوع فريسة لحملات الغزو الثقافي وما يرتبط به من حملات الإعلام الغربية وتشويهات المستشرقين المغرضين المعادين للإسلام وللثقافة الإسلامية والمقللين من شأن اللغة العربية الفصحى والواصفين لها عن جهل بها أو عداوة بالجمود والاصطناعية والصعوبة الى غير ذلك من التهم التي يوجهونها لها ويشارك هؤلاء المستشرقين المتعصبين ضد اللغة العربية والثقافية الإسلامية في عدائهم وتشويههم للغة العربية والثقافية الإسلامية وتشكيكهم في كثير من مزايا اللغة الفصحى ومن عقائد الإسلام وتعاليمه وقيمه : المبشرون المسيحيون الذين يريدون أن يروجوا لدينهم وعقائدهم بأية وسيلة وبأي ثمن ، ولو بالتّجني على اللغة العربية وتشويه الإسلام على غير أساس علمي ولا منطقي ولا واقعي .

ب ـ وإذا سلمنا بأهمية اللغة العربي في تربية النشء والشباب المسلم وتقوية أواصر المودة والأخوة والقربى بين الشعوب العربية والإسلامية ، فإن تسليمنا بأهمية الدراسات الإسلامية والثقافة الإسلامية في تربية النشء والشباب المسلم والشعوب الإسلامية عامة أيسر وأسهل وأقرب إلى البداهة التي لا ينكرها إلا من ختم الله على قلبه وعمى بصيرته وأغرقه في ظلمات الشك والإلحاد والانسياق وراء تيار الشهوات .

فالدراسات الإسلامية والثقافة الإسلامية الصحيحة التي أحسن اختيارها هي المصدر الـذي يستمد منـه المسلم معارفـه ومعلوماتـه الأساسيـة المتعلقـة بعقـائـده الـدينيـة الأساسية ، وبتأدية فرائضه وشعائره وعباداته المفروضةوالمندوبة ، وبأحكام وقواعد تعامله مع أبناء مجتمعه وأمته الإسلامية ومع أفراد وجماعات المجتمع الإنساني عامة ، بل ومع جميع ما يحيط به في هذا العالم حتى الحيوانات والأشياء الجامدة ، حيث إن الشريعة الإسلامية جاءت شاملة ، توجه وتنظم علاقات الانسان في هذه الحياة سواء ما يتعلق منها بربه وخالقه ، أو ما يتعلق منها بالاوساط المختلفـة التي يتفاعـل معها بطريقة مبـاشرة أو غـير مباشـرة من بني الإنسان وأفـراد بقية أنـواع الجنس الحيواني وعناصر النبات والجماد في هذا الكون .

والدراسات والثقافة الإسلامية ، كما هي المصدر والأداة التي ينمي عن طريقها المسلم معارفه ومعلوماته الـدينية المتعلقـة بعقائـده الإيمانيـة وأسس تأديتـه لعباداتـه وشعائره الدينية وأحكام تعامله مـع من وما يحيط بـه من البشر والحيـوان والجماد ، ويتعرف عن طريقها على حقوقه الطبيعية التي ضمنها له الإسلام قبل أن تضمنهـا له الدساتير والقوانين الحديثة وعلى واجباته الدينية نحو ربه ودينه ونحو نفسه ونحو أسرته ونحو مجتمعه الإسلامي وأمته الإسلامية ونحو الإنسانية جمعاء ، فإنها المصدر والأداة التي ينمي عن طريقها أيضاً قيمه واتجـاهاتـه وعواطفـه الدينيـة ومبادىء فلسفتـه في الحياة . وفي مقدمة الاتجاهات والعواطف الدينية التي يتوقع من الدراسات الإسلامية أن تنميها في نفس المسلم : عاطفة الإيمان بالله وبرسله وكتبه واليوم الأخر وبقضائه وقدره وبكل ما جاء به الدين من عقائد ، والإقرار بالعبـودية الصـادقة لله وحـده ، والالتزام بتقوى الله وخشيته ومراقبته الدائمة في السر والعلن وبغير ذلك من اخلاق الاسلام الفاضلة كالصدق والأمانة والإخلاص والحياء والاستقامة على أمر الله ، إلى غير ذلك من الاخلاق الفاضلة التي دعـا إليها الإسـلام والتزم السلف الصـالح من المسلمين بها في حياتهم الفردية والاجتماعية .

وهكذا ، فإن الدراسات الإسلامية والثقافـة الإسلامية لهـا أهميتها البـالغة في حياة المسلمين أفراداً وجماعات . وهي تستمد أهميتها من الدين الإسلامي نفسه الذي لا يزال والحمد لله يتمتع بقوة تأثيره في نفـوس المسلمين المؤمنـين به وبقـدرته عـلى تحريك هذه النفوس ودفعها إلى الخير والعمل الصالح بما لا تستطيعه أية قوة أو سلطة خارجية أو دعوة سياسية أو اجتماعية لا تستمد أصولها منه .

فالنزعة الدينية في الإنسان فطرية أو تكاد تكون فطرية في النفوس . ولو تركت الفطرة الانسانية وأصالتها من غير محاولة لافسادها وتشويهها ، لما انحرفت عن عهد الله والإيمان به ولا زاغت عن هداه أو ضلت عن سبيله ، يقول جل شأنه في تأكيد فطرية النزعة الدينية : ﴿فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ، ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾ (سورة الروم : 30).

ويقول ﷺ في حديث قدسي : « يقول الله عزّ وجلّ : إني خلقت عبادي حنفاء ، فجاءتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم وحرمت عليهم ما أحللت لهم » (رواه مسلم) .

ويقول ﷺ أيضاً في حديث آخر : « كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه » (الحديث) . (أخرجه الطبراني)[5]

ومما يمتاز به الوازع الديني أنه وازع ذاتي داخلي يكون لدى كل إنسان مؤمن من نفسه وفي نفسه وهو أقوى من الوازع الخارجي الذي يستند إلى سلطة الحاكم والقانون والعرف وما إلى ذلك من عوامل وازع القوة والسلطان .

ولا تقل أهمية الدين والنزعة الدينية بالنسبة للمجتمع عن أهميتها بالنسبة للفرد فالدين الإسلامي الذي يهمنا أمره في هذه المقالة مقوّم أساسي من مقومات المجتمع المسلم والشخصية الإسلامية ومن مقومات الاستقلال العقائدي والفكري للمسلمين ، والمحرك الأساسي لحركة التاريخ الاسلامي وللفتوحات الاسلامية وأهم العوامل التي تكمن وراء بناء الثقافة الإسلامية والحضارة الإسلامية ، وأهم القوى المساعدة على تماسك المجتمع الاسلامي وتضامنه وقوته والمحافظة على استقلاله وشخصيته وهويته الإسلامية ، وذلك على الرغم مما تعرّض له ولا يزال يتعرض له ، من غزو سياسي وفكري يستهدف أول ما يستهدف القضاء على شخصيته الإسلامية ، ومن دعوات وتيارات سياسية وفكرية منافية أو معادية للاسلام ، ومن تحديات اقتصادية وحضارية .

فالإسلام هو الذي حفظ على الأمة الإسلامية شخصيتها الإسلامية عبر الأجيال والعصور رغم كل المحن والنكبات التي مرت بها في تاريخها الطويل. وقد استطاع أن

---

(5) ينظر : د . التهامي نقرة ، في ضوء القرآن والسنّة. تونس : الشركة التونسية للتوزيع ، 1976ص 110, 151 .

يضفي على البلاد والشعوب التي شملها جميعاً قدراً مشتركاً من الفكر الديني والحياة والمعاملات والعلاقات الإنسانية والاجتماعية والسياسية حتى أصبح اليوم هناك قدر حضاري مشترك بين المسلمين في مختلف اقطارهم وديارهم(6).

وسيبقى الإسلام هو الأمل على الدوام في نفوس المؤمنين به حقاً في إصلاح ما فسد من أحوال وأخلاق المسلمين وما غشيهم من ضعف وهوان ، وفي إيقاظ الرّوح النضالية وإرادة التغيير في نفوسهم ، حيث إن الله ـ كما يقرر القرآن الكريم ـ لا يغير نعمة أو بؤسا ولا يغيّر عزا أو ذلة ، ولا يغيّر مكانة أو مهانة ، إلا أن يغيّر الناس ما بأنفسهم . يقول تعالى : ﴿ إن الله لا يغيّر ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ (سورة الرعد: 11) . ويقول جل من قائل : ﴿ ذلك بأن الله لم يك مغيراً نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم ﴾ (سورة الأنفال : 53) .

حـ ـ وهكذا يتبين لنا من العرض السابق أهمية كل من اللغة العربية والدراسات الإسلامية في تربية النشء والشباب المسلم وفي بناء مجتمع إسلامي يربط حاضره بماضيه ومعاصرته بأصالته ، يعتزّ بدينه وعقيدته وثقافته الإسلامية التي أرجعته إلى الفطرة السليمة « التي فطر الناس عليها» وجعلت منه مجتمعاً قوياً مترابطاً متماسكاً متضامناً متحابّاً فيما بينه ، يؤمن بربه ويتبع هداه ويتمسك بتعاليم دينه ، وفي الوقت نفسه يعتز باللغة العربية التي نزل بها كتاب ربه الخالد القرآن الكريم ودونت بها السنّة النبوية المطهرة التي تعتبر المصدر الأساسي الثاني بعد القرآن الكريم للتشريع والتربية والتهذيب والتوجيه في الإسلام . وإلى هذين المصدرين الأساسين يرجع جميع مصادر التشريع والتوجيه الأخرى من قياس شرعي وإجماع ومصالح مرسلة ، واستحسان وما إلى ذلك من مصادر التشريع الفرعية في الإسلام التي ترجع جميعاً إلى الكتاب والسنّة اللذين قال الرسول الكريم محمد ﷺ في بيان أهميتهما، ما في معناه : « تركت فيكم أمرين ما إن تمسكتم بهما ، فلن تضلوا بعدي : كتاب الله وسنة نبيّه » .

ومما يدعو الفرد المسلم والمجتمع المسلم إلى الاعتزاز أيضاً باللغة العربية هو أنها الوعاء لثقافته الإسلامية واللّغة التي كتب بها المصادر الأساسية للفكر الإسلامي ودوّنت بها أمهات الكتب مختلف العلوم الإسلامية : أصولها وفروعها ووسائلها والتي لا يمكن للمسلم أن ينفذ إلى هذه المصادر والأمهات ويفهم مضامينها إلا بالإلمام

---

(6)عمر بهاء الدين الأميري ، الاسلام في المعترك الحضاري ، بيروت : دار الفتح ، 1968 ص 15 — 16 .

والتمكن الكامل من اللغة العربية . ويعتبر تعلّم القدر الضروري منها التي يحتاج إليه المسلم في تأدية صلاته الواجب أداؤ ها في القول الأصح باللّغة العربية أمراً واجباً ، لأن مالا يتم الواجب إلا به فهو واجب. وكل من تعمق في دراسته الإسلامية يدرك العلاقة العضوية بين الإسلام واللغة العربية ، وبين الدراسات الاسلامية ودراسة اللغة العربية وآدابها وعلومها المختلفة . فقد ربط الإسلام بين هذين النوعين من الدراسات برباط متين لا ينفصم مدى الحياة .

وإذا كان لابد لكل تربية صالحة من أصول تستند إليها ومصادر تشتق منها مبادئها وأهدافها وغاياتها ومقاصدها وتوجيهاتها ، فإن الدين الإسلامي والفكر الإسلامي يجب أن يعتبر الأصلين والمصدرين الأساسيين لفلسفة وأهداف التعليم والتربية في المجتمعات الإسلامية ، وذلك بجانب الأصول والمصادر النفسية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية الأخرى والاعتبارات المعاصرة والاحتياجات الحاضرة المختلفة التي يجب أن يكامل بينها وبين الإسلام والفكر الإسلامي في شمولهما ومرونتهما ورحابة صدرهما وقبولهما لكل ما فيه خير ونفع المسلمين في الدنيا والآخرة .

إن دعوتنا إلى الرجوع إلى الإسلام وإلى الفكر الإسلامي الصحيح في تحديد فلسفة وأهداف ومحتويات وطرق التعليم في مجتمعاتنا الإسلامية المعاصرة ، ليست مجرد دعوة إلى التمسك بتراث ماض يجب الحفاظ عليه ، بل هي دعوة إلى اللجوء إلى مصدر حيوي دينامي متجدد متطور على مر العصور والأزمان ، يمتلك من المرونة في قواعده ومبادئه العامة المتعلقة بتربية النفوس البشرية وتنظيم الحياة الإنسانية ما يجعله صالحاً لكل زمان ومكان ولجميع المجتمعات والبيئات[7] . فهو يدعو إلى تربية الإنسان الصالح الذي يعم خيره الإنسانية جمعاء ، ويقرر في تصميم أن الناس سواسية كأسنان المشط وأنه لا فضل لعربي على أعجمي ولا لأبيض على أصفر أو أسود إلا بالتقوى والعمل الصالح ، فكل الناس لآدم وآدم من تراب . وصدق الله العظيم إذ يقول : ﴿ يا أيها الناس : إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ، إن أكرمكم عند الله أتقاكم ، إن الله عليم خبير﴾ (سورة الحجرات : 13)

---

(7) ينظر كتابنا : فلسفة التربية الإسلامية ، ص 23 — 30 , 304 — 313 .

2 ـ أهم أهداف تعليم اللغة العربية والدين الإسلامي في مجتمع مسلم .

أ ـ وإذا كان لتعليم اللغة العربية والدين الإسلامي ما سبقت لنا الإشارة إليه في الفقرة السابقة من أهمية بالغة بالنسبة للفرد المسلم والمجتمع المسلم على حد سواء ، فإنه لابد أن يكون لهذا التعليم أهدافه الواضحة التي تحدد مقاصده وغاياته ومراميه العامة والخاصة . فهذه الأهداف تعتبر جزءاً لا يتجزأ من فلسفة هذا التعليم ، وتحديدها يعتبر خطوة أساسية أولى من خطوات التخطيط لهذا التعليم كما يعتبر سابقة على مرحلة تحديد واختيار محتويات وموضوعات وطرق وأساليب ووسائل هذا التعليم .

ومن أبسط التعريفات التي يمكن أن تذكر للهدف التربوي في مجال اللغّة العربية والدين الإسلامي ، هو أنه ذلك « التغير المرغوب فيه الذي تسعى العملية التعليمية أو الجهد التعليمي الذي يبذل في تعليم وتدريس هاتين المادتين من مواد المنهج الدراسي الى تحقيقه ، سواء في سلوك الفرد المسلم وفي أدائه اللغوي وفي تعامله مع ربه ومع بني مجتمعه المباشر ومع غيرهم من خلق الله ، أو في حياة المجتمع الذي يعيش فيه » .

وانطلاقاً من هذا التعريف المبسط لهدف تعليم اللّغة العربية والدين الإسلامي في مجتمع اسلامي ، فإن الجهد الذي يبذل في سبيل هذا التعليم يجب أن يسعى إلى نوعين من التغير ، أحدهما تغيّر فردي يتعلق بسلوك الفرد المتعلم وبمقدرته اللغوية وأدائه اللغوي الخاص باللغة العربية ، كما يتعلق بكيانه الروحي وضميره الديني والخلقي وأسلوب تعامله مع ربه ومع نفسه ومع غيره . وثانيهما تغير اجتماعي يتعلق بحياة المجتمع والوسط الاجتماعي الذي يعيش فيه الفرد المتعلم والذي لابد أن يستفيد من الجهود التي تبذل في تعليم اللغّة العربية والدين الإسلامي ، بحيث تنعكس آثار هذا التعليم على حياة المجتمع الذي يقوم هو فيه ثراءً في ثقافته وحضارته وربطاً لحاضره ومستقبله بماضيه وتأكيداً لأصالته وهويته الإسلامية وتعاوناً وتضامناً وانسجاماً بين أفراده وجماعاته وتحسناً في أخلاق ومعاملات أفراده وجماعاته .

والتعريف السالف الذكر يبينّ بوضوح أن العملية التربوية هي عملية فردية واجتماعية في آن واحد، فكما تستهدف اصلاح الفرد ، فإنها تستهدف ايضاً

إصلاح المجتمع ، وربما تعدت أهدافها إلى ما هو أبعد من ذلك ، فاستهدفت أيضاً أصلاح عمليات التعليم نفسها وإصلاح مهنة التعليم والتدريس ككل .

والتغير المرغوب الذي تستهدفه عمليات وجهود تعليم اللغة العربية والدين الإسلامي في سلوك الفرد المسلم يجب أن يشمل معارفه ومفاهيمه ، ومهاراته وقدراته وقيمه وعواطفه واتجاهاته. فهذه الجوانب جميعاً (المعرفة ، والمهارة ، والاتجاه) يجب أن تنال حظها من التغير المرغوب ، بحيث تصبح أفضل مما كانت عليه قبل عملية التعليم والتعلم .

وأهداف تعليم اللغة العربية والإسلام ، كما تنقسم الى أهداف فردية وأخرى اجتماعية ، وإلى أهداف معرفية وأهداف مهارية وأهداف اتجاهية أو وجدانية وعاطفية ، فإنها تنقسم أيضاً حسب قربها وبعدها وحسب خصوصها وعمومها إلى أهداف قريبة وأخرى بعيدة المدى ، وإلى أهداف عليا وأهداف عامة وأهداف خاصة أو جزئية .

1 ـ ويقصد بالهدف الأعلى هو ذلك الهدف الذي لا يعلوه هدف آخر ، والذي لا يقتصر وجوب تحقيقه على مرحلة معينة من مراحل التعليم ولا على مؤسسة من مؤسساته ، ولا يتقيد تحقيقه بزمان أو مكان معين بل يمتد عبر العصور والأزمان ومن الأمثلة التي يمكن أن تضرب لهذا النوع أو المستوى من الأهداف التربوية للتربية الدينية والتربية الإسلامية عموماً تكوين الإنسان الصالح « أو الفرد الصالح الذي سمت نفسه واستيقظ ضميره وحسنت أخلاقه وقوي إيمانه ، واتبع هدى ربه وسلك سبيل الصالحين من عباده ، واشتدت خشيته ومراقبته لله في السر والعلن ، وتكامل نمو شخصيته ، فغدا يهتم بمصالح أمته كما يهتم بمصالحه ويمتثل أوامر ربه ويتجنب نواهيه ، ويراقب ربه في جميع أقواله وأفعاله ، ويحب الخير لغيره كما يحبه لنفسه ، ويتعاون في فعل كل خير ويهتم بآخرته كما يهتم بدنياه » ، ويذكر على الدوام نعم ربه عليه التي لا تحصى ، ويداوم على شكرها ليستزيد منها وهو يسترشد في كل ذلك بما جاء في كتاب ربه من آيات قرآنية كثيرة وبما ورد في سنّة نبيه محمد ﷺ من أقوال حكيمة صائبة توجه الى الخير وتحث عليه وذلك من أمثال :

قوله تعالى : ﴿ ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة ﴾ (سورة الحشر) .

وقوله تعالى : ﴿ إنما المؤمنون إخوة ﴾ (الحجرات : 10).

وقوله تعالى : ﴿ فاما يأتينكم مني هدى ، فمن تبع هداي ، فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون ﴾ (سورة البقرة : 38).

وقوله تعالى : ﴿ وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فإن الجنة هي المأوى ﴾ (سورة النازعات : 40).

وقوله تعالى : ﴿ ولقد خلقنا الإنسان ، ونعلم ما توسوس به نفسه ﴾ .

وقوله تعالى : ﴿ يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور ﴾ .

وقوله تعالى :﴿وتعاونوا على البر والتقوى ، ولا تعاونوا على الإثم والعدوان ﴾ .

وقوله تعالى : ﴿ وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا ﴾ .

وقوله تعالى : ﴿ وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها ﴾.

وقوله تعالى : ﴿ لئن شكرتم لأزيدنكم﴾.

إلى غير ذلك من الآيات القرآنية الكريمة المُوجّهة للمسلم أن يكون إنساناً وفرداً صالحاً ، والمتضمنة لكثير من الصفات التي يحتاج إليها هذا الإنسان الصالح في ظل ما تقتضيه العقيدة الإسلامية ويتطلبه المجتمع المسلم .

ومما روي في السنّة النبوية المطهرة في تأكيد صفات « الإنسان الصالح » . السالفة الذكر .

قوله ﷺ : « لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه » .

وقوله ﷺ : « خير الناس أنفعهم للناس» .

وقوله ﷺ : « من لم يهتم للمسلمين فليس منهم » .

وقوله ﷺ : « والله في عون العبد ما دام العبد في عون أخيه » .

وقوله ﷺ : « اعمل لدنياك كأنك تعيش أبدا ، واعمل لآخرتك كأنك تموت غداً » .

وقوله ﷺ « ما أكل ابن آدم طعاماً خيراً من عمل يده ، وإن نبي الله داود كان يأكل من عمل يده » .

وقوله ﷺ : « ما من مسلم يزرع زرعاً أو يغرس غرساً فيأكل منه إنسان أو دابة إلا كتب له صدقة » .

إلى غير ذلك من الأحاديث النبوية الشريفة التي تؤكد وتثني على ما جاء في آيات القرآن الكريم بخصوص الإنسان المسلم الصالح الذي يعتبر تكوينه أحد الأهداف العليا للتربية الدينية وللتربية الإسلامية عامة .

2 ـ أما الأهداف العامة لتعليم اللغة العربية والتربية الدينية ، فإنه يقصد بها تلك الغايات أو التغيرات المرغوبة التي يسعى إلى تحقيقها ذلك التعليم وهذه التربية والتي تعتبر أقل عموماً وأقرب منالاً من الأهداف العليا وأقل خصوصاً من الأهداف الخاصة . وقد تكون للتعليم اللغوي والديني ككل في جميع مراحل التعليم ، وقد تكون لهذا التعليم في مرحلة من مراحل التعليم كالمرحلة الأبتدائية أو الثانوية أو العالية ، وقد تكون لفرع من فروع اللغة العربية ، إن درس كل واحد منها منفصلاً عن الآخر كالقراءة أو المطالعة وكالادب أو البلاغة أو القواعد النحوية والصرفية ، أو لفرع من فروع التربية الدينية كالتوحيد والعقيدة أو التفسير أو الحديث أو الفقه أو غير ذلك من فروع التربية الدينية ، إن درس كل منها منفصلاً عن الآخر .

ومن أمثلة هذا المستوى أو النوع من الأهداف التربوية لتعليم اللغة العربية والتربية الدينية ، بصورة عامة ، ما سنشير إليه في الجزء الثاني من هذه الفقرة بعد قليل .

3 ـ أما بالنسبة للأهداف الخاصة لتعليم اللغة العربية والتربية الدينية فإنه يقصد بها تلك التغيرات الجزئية أو الفرعية التي تدخل تحت كل هدف من الأهداف التربوية العامة لتعليم اللغة العربية والتربية الدينية والتي لا يمكن أن يتحقق الهدف العام تحققاً كاملاً إلا إذا تم تحققها . فلكي يتحقق هدف عام من أهداف تعليم اللغة العربية التي سيأتي ذكرها ، مثل تدعيم مكانة اللغة العربية في نفوس النشء المسلم والشباب المسلم أو تمكين المسلمين من اتقان اللغة العربية قراءة وكتابة ومحادثة أو أي هدف عام من اهداف التعليم الديني ، مثل هدف ، « تنمية الوازع الديني والخلقي » ـ فإنه لابد أن يتحقق عدد كبير من الأهداف الخاصة أو الجزئية التي تدخل تحت ذلك الهدف العام . وإذا كانت هذه الورقة لا تتسع لذكر الأهداف الخاصة والجزئية لتعليم اللغة العربية والتربية الدينية في مجتمع مسلم ، فإننا لن نهمل ذكرها كلية بل سنشير إلى بعضها تحت هدف من الأهداف العامة التي سنذكرها بعد قليل .

وأيا كان نوع ، الأهداف التربوية التي تذكر للغة العربية والتربية الدينية ،

فإنها ينبغي أن تتسم : بالشمول ، والترابط والتكامل فيها بينها والاعتدال والتوازن وعدم التناقض والتضارب ، والوضوح ، والواقعية ، وقابلية التطبيق ، والمرونة وقابلية التطور والتغير عندماتقتضي الحاجة ذلك،والصياغة في شكل تغيرات سلوكية وروحية وثقافية واجتماعية مرغوبة .

ب ـ بعض الأهداف العامة لتعليم اللغة العربية والتربية الدينية في مجتمع مسلم :

بعد تلك الفكرة البسيطة عن مفهوم الهدف التربوي وأنواعه ومستوياته وشروط الجيّد منه ، فإنه يجدر بنا أن نختم هذه الفقرة بتقديم قائمة مختصرة ببعض الأهداف الفردية والاجتماعية العامة لتعليم اللغة العربية والتربية الدينية وببعض الأهداف الجزئية والخاصة التي تدخل تحت كل منها ، في مجتمع مسلم :

أولاً : الأهداف العامة المناسبة لتعليم اللغة العربية :

ومن أهم الأهداف الفردية والاجتماعية العامة المناسبة لتعليم وتدريس اللغة العربية ، في مجتمع مسلم هي الأهداف التالية :

1 ـ تزويد المتعلمين المسلمين بالمعارف والمعلومات الضرورية في مجال اللغة العربية لتكوين الأساس المعرفي اللاّزم لبناء مهاراتهم وميولهم واتجاهاتهم اللّغوية السليمة في هذا المجال ، وذلك عن طريق تعريفهم بالأسس السليمة للكتابة العربية والخط العربي وبالقواعد الأساسية للإملاء العربي ، وبالأسس السليمة للقراءة العربية الجيدة والمثمرة بأنواعها المختلفة ، بالأسس الصحيحة لقراءة القرآن الكريم بالذات ولتلاوته وتجويده ، وبالقواعد النحوية والصرفية الضرورية لتقويم ألسنتهم العربية . وتعريفهم كذلك بعلاقة اللّغة العربية بالدّين الإسلامي وبمكانتها فيه ، وبما في اللغة العربية عموماً وفي الأدب العربي خصوصاً من جمال وإبداع وصور جمالية وفنية مبدعة ، وببعض النصوص الأدبية المختارة وبأسس تذوقها ونقدها ، وتنمية ثروتهم اللّغوية وزيادة رصيدهم اللّغوي العربي باستمرار ، مع الحرص على استعماله في كلام عربي مفيد يحقق الاتصال والتفاهم الجيّدين باللغة العربية

2 ـ تنمية مختلف المهارات والقدرات اللغوية التي يحتاجها الفرد المسلم المثقف غير الناطق بالعربية ، لاتقان لغته العربية قراءة وكتابة ومحادثة ونطقاً وأداء وفهما

وتذوقاً لنصوصها وتفكيراً منظماً بها . ومن الأهداف الخاصة أو الجزئية التي تدخل تحت هذا الهدف العام تنمية المهارات والقدرات اللغوية التالية : القدرة على الكتابة العربية بخط عربي جميل ووفق قواعد إملائية صحيحة ، والقدرة على قراءة وفهم وتحصيل ما كتب باللّغة العربية الفصحى وعلى قراءة وتلاوة القرآن الكريم بالذّات على أسس سليمة ، والقدرة على نطق الكلمات بالعربية نطقاً سلياً وعلى إخراج الحروف العربية من مخارجها الأصلية وعلى الأداء اللغوي الذي يمكّن السامع له أن يفهم كلامه وعلى التعبير والإفصاح عما في نفسه وعن مشاهداته بلغة عربية واضحة والقدرة على استخدام اللغة العربية في مواقف الحياة المختلفة وعلى الاختيار الدقيق لكلماته وجمله وأساليبه بما يجعلها أكثر تمشّياً مع المعاني والأفكار التي يريد التعبير عنها ومع المقام والموقف الذي يوجد هو فيه وقت التعبير وعلى تركيب الكلام وربط بعضه ببعض ربطاً جيداً وعلى الاستماع الجيد الناقد الواعي لمن يتحدث إليه بالعربية ، وبالقدرة على تطبيق ما درسه من قواعد نحوية وصرفية وعلى تجنّب الاخطاء النحوية والصرفية وتمييزها في الكلام والكتابة ، والقدرة على تذوّق الأدب العربي وإدراك ما فيه من معان دقيقة وصور جمالية وخيال مبدع ، والقدرة على التفكير المنظم باللغة العربية ، حيث إن اللّغة العربية ـ كأية لغة أخرى ـ ليست مجرد أداة تعبير بل هي أداة تفكير أيضاً .

3 ـ تنمية الميول والاتجاهات الإيجابية نحو تعلّم اللغة العربية لدى المتعلمين ، بحيث يصبحون أكثر ميلاً وأشد رغبة في تعلمها ، وأكثر حرصاً على مواصلة تعلمها بطرقهم الذاتية حتى بعد تركهم للمدرسة وانقطاعهم عن الدراسة الرسمية ، وأكثر حباً وتقديراً ، لها ، وأكثر ثقة بها ، وأكثر إيماناً بأهميتها كلغة للقرآن الكريم وللسنّة النبوية المطهرة وكوعاء للتراث الإسلامي وللثقافة الإسلامية في أزهى وأبهى عصورها وكرابط من أهم الروابط الثقافية المشتركة بين شعوب الأمة الإسلامية وأكثر إدراكاً وتذوّقاً وتقديراً لما فيها من جمال وموسيقى ، وأكثر لياقة وتأدباً في استماعهم ومناقشتهم لغيرهم وفي محادثتهم واتصالهم بغيرهم .

4 ـ تقوية شوكة اللغة العربية والثقافة العربية الإسلامية وتحصينها بين الشعب المسلم ، وذلك عن طريق تكوين جيل مسلم يقرأ ويكتب باللغة العربية الفصحى ، ويقدر قيمتها ، ويتذوق آدابها وفنونها ، ويتابع تعلّمها باستمرار ، ويساهم في نشر الثقافة العربية في أوساط الشعب المسلم وعن طريق تكوين كوادر فنية من معلمي

ومدرسي وكتّاب اللغة العربية تتولى تعليمها وتدريسها للنشء والشّباب المسلم والراغبين في تعلّمها من الكبار كما تتولى الكتابة والتأليف بها والقيام على شئونها وحراستها من الضعف والإندثار .

5 ـ توثيق صلة الشعب المسلم ثقافياً وروجياً بالشعوب العربية التي تتخذ من اللّغة العربية لغة قومية لها ، وببقية الشعوب الإسلامية غير العربية التي لا تزال تهتم بتعليم ونشر اللغة العربية بينها ، كلغة حية ولغة دينية ترتبط بالقرآن الكريم المنزّل باللغة العربية على سيدنا محمد ﷺ والمعجز بلفظه والمتعبّد بتلاوته ، والمنقول إلينا بالتواتر المفيد للقطع واليقين والمكتوب في المصحف من أول سورة الفاتحة إلى آخر سورة الناس ، كما ترتبط بالتراث الإسلامي وبأصول الثقافة الإسلامية ، وتعتبر أبرز مقومات الثقافة الإسلامية وأهم الأدوات لقراءة وفهم القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة وأصول الشريعة الإسلامية وأحكامها في أصولها ومصادرها الأصلية .

ثانياً : بعض الأهداف العامة للتربية الدينية في المجتمع المسلم :

أما بالنسبة لأهداف تعليم الدين الإسلامي والتربية الدينية في المجتمع المسلم فإن أهمها ما يلي :

1 ـ تمكين الفرد المسلم من اكتساب المعارف والمعلومات الدينية الصحيحة التي تمثل الفهم الصحيح والسليم لنصوص وأحكام ومقاصد الشريعة الإسلامية وعقائد الإسلام وتوجيهاته السامية بما ينفع في الدنيا والآخرة . ومن المعارف والمعلومات الضرورية والتي ينبغي للتعليم الديني أن يزود المسلم بها : معرفة العقائد الإيمانية الصحيحة المتعلقة بوجود الله ووحدانيته وببقية الصفات الواجبة في حقه تعالى والصفات المستحيلة والجائزة في حقه ، وبكتب الله ورسله ، وباليوم الآخر وما فيه من بعث ونشر وحشر وحساب وجزاء ، وبقضاء الله وقدرة مع أدلتها المبسطة الميسرة السمعية والعقلية ، ومعرفة القدر الضروري من المعلومات الفقهية والأحكام الفقهية التي يحتاجها المسلم في تأدية عباداته وشعائره الدينية من صلاة وصوم وزكاة وحج وما إلى ذلك ، والتي يحتاجها في حياته الأسرية وفي معاملاته الاقتصادية والاجتماعية وفي علاقاته مع غيره ، ومعرفة القدر الضروري عن النظرية الخلقية في الإسلام وعن أهم القواعد الخلقية وأمهات الفضائل في الإسلام وعن خصائص ومميزات ومصادر الأخلاق الإسلامية والشريعة الإسلامية بأكملها التي تشمل في مفهومها الواسع

العقائد والعبادات وأحكام المعاملات والأخلاق والتي جاءت تنظم وتوجّه جميع علاقات الإنسان المسلم ، سواء بربه أو بنفسه أو بغيره من بني البشر وعناصر الكون من الحيوان والنبات والجماد . كذلك معرفة القدر الضروري من الحقائق والمعلومات عن تاريخ القرآن الكريم وأسباب وكيفية ومراحل نزوله والسياق التاريخي لآياته المكية والمدينة وعن السيرة النبوية وتدوين السنّة النبوية وعلاقتها بالقرآن الكريم وحجيتها، وعن بعض الصفحات المشرقة في تاريخ الإسلام وعن الطريقة السامية الإنسانية التي انتشر بها وبخاصة في مناطق جنوب شرق آسيا وعن النظم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في الإسلام ، وعن غير ذلك من النواحي الإسلامية التي تسمح بها سن المتعلمين والمرحلة التعليمية التي يمرون بها ، ونوع التعليم الذي يسيرون فيه وظروف المنهج الدراسي الذي يطبقونه . فتكوين مثل هذا القدر الضروري من المعرفة والثقافة الإسلامية أمر ضروري لبناء أي مهارة أو اتجاه ديني سليم .

2 ـ بناء الفرد المسلم المؤمن بربه وبأنبياء الله ورسله وما أنزل عليهم من كتب سماوية وما أوحى إليهم من وصايا وتعاليم تدعو جميعاً إلى توحيد الله وتحقيق الخير والعدل للإنسان وباليوم الآخر وما فيه من مغيّبات وبقضاء الله وقدره ، والقويّ في نزعته الدينية وفي ضميره الديني والخلقي والعامر قلبه بحب الله وتقواه وخشيته والثقة الكاملة به ، والمراقب له في السر والعلن والشاكر له على نعمائه التي لا تحصى ، والمتوكل عليه في حياته كلها من غير تواكل ولا كسل ، والمستعين به في كل أموره ، والملتزم بأوامره والمتجنب لكل ما نهى عنه من المعاصي والمحرمات والرذائل الخلقية ، والمحب لغيره ما يحب لنفسه، والمعتدل في كل شيء حتى في عباداته، والمعتز بدينه وتراثه الإسلامي وثقافته الإسلامية ، إلى غير ذلك من الميول والاتجاهات والعواطف الدينية المرغوبة التي يحتاجها المؤمن الصالح والتي لابد للتربية الدنية أن تساهم في بنائها في نفس المسلم .

3 ـ تكوين المسلم القادر على تأدية عبادته وشعائره الدينية بالطريقة والكيفية التي أمر بها الدين ، والقادر على ضبط معاملاته وعلاقاته الاجتماعية والاقتصادية حسب تعاليم وأحكام الشريعة الإسلامية وعلى تأدية واجباته الدينية ونيل حقوقه التي كفلها له الدين بالطريقة التي يرضى عنها الدّين ، والقادر على ضبط نزواته وكبح شهواته أمام المغريات والمثيرات ، والقادر على صيانة نفسه من مخالطة الأشرار وقرناء السوء ، والقادر على فهم مرامي الدّين ومقاصده وما في تعاليمه من ثوابت ومتغيرات

وما فيها من مرونة وقابلية للنطبيق في كل زمان ومكان ، والقادر على إدراكِ ما يثيره أعداء الإسلام من شبهات حوله وما يحركونـه من دسائس ضـده وعلى الـدفاع عن الإسلام ضد هذه الشبهات والدسائس.، إلى غير ذلك من القدرات والمهارات التي يحتاجها الفرد المسلم والتي لابد للتربية الدينية أن تساهم في بنائها وتكوينها لدى هذا الفرد .

4 ـ دعم الحياة الدينية والروحية في المجتمع الماليزي ، وبناء مجتمع إسلامي تنتصر فيه القيم الدينية والخلقية ، وتنتشر وتقدر فيه الثقافة الإسلامية الصحيحـة ، ويـرتفع فيـه الوعي الـديني ، ويسود فيـه الفهم الصحيح لمبـادىء الدين وتعـاليمه وأحكـامه وينعكس هـذا الفهم الصحيح عـلى سلوك أفـراده وعـلى أسـاليب الحيـاة والمعاملة السائدة فيه ، وتظهر فيه الحقائق الدينية على صفائها وإشراقها ، وتدفع فيه الشبهـات التي تثار حـول الإسلام وحـول الثقافـة الإسلاميـة ، وتحارب فيـه البدع والخرافات والأباطيل التي ألصقـت بالإسـلام وهـو منها براء ، ويحدث فيه التوازن بين التقدم المادي والتقدم الروحي ، ويتكون فيـه رأي عام فـاضل يحث عـلى الخير وينفر من الشر ويأمر بالمعروف وينهي عن المنكر ، إلى غير ذلك من خصائص المجتمع الإسلامي التي لابد للتربية الدينية أن تساهم في بنائه .

5 ـ تقوية جانب الثقافة الإسلامية في البلاد ، وبعث الأهتمام بإحيـاء التراث الإسلامي ونشر الثقافة الإسلامية ، وتحصـين الشعب المسلـم مـن أمراض التحلّل والتفسق ومن موجات الإلحاد والتشكيك في قيم الدين وصلاحية تعاليمه لروح العصر ومن دعوات التغريب ، وتوحيد صفوفه ودعـم وحدته الوطنية على أساس ما دعا لـه الإسلام من وحدة وتماسك وتكاتف وتضامن وتعاون وعدالة ومساواة وتوازن واعتدال واحتـرام متبادل بـين جميع فئـات الشعب وعناصـره وتسامـح حيـال أهـل الأديـان الأخرى[8] .

هذه هي أهم الأهداف العامة الفردية والاجتماعية التي يمكن أن تقترح لتعليم اللغة العربية والتربية الدينية .

3 ـ أهمية مفهوم وخصائص وأنواع وطرق التدريس الملائمة لتدريس اللغة العربية والدين الإسلامي :

ولتحقق الأهداف العامةالسالفة الذكر وما يدخل تحتها من أهداف خاصة فإنه

---

(8) ينظر نفس المرجع السابق . ص 281 — 342.

لابد من توفر منهج دراسي مناسب يأخذ في اعتباره عند تحديد مواده ومقرراته وموضوعاته وأنشطته وخبراته تلك الأهداف حتى يكون عوناً على تحقيقها ، كما لا بد أن تكون هناك طريقة تدريس مناسبة لطبيعة هاتين المادتين ولما تشتملان عليه من موضوعات ومحتويات ولسن المتعلمين وللمرحلة الدراسية التي يراد تدريس هاتين المادتين فيها ، وفي الوقت نفسه تكون متمشية مع الأهداف المحددة لهاتين المادتين ومساعدة على تحقيق هذه الأهداف .

وحسب الموضوع المحدد لنا في جدول أعمال هذه الندوة ، فإننا لن نهتم بمنهج هاتين المادتين ولا بالمحتويات والموضوعات التي ينبغي أن يتضمنها هذا المنهج بل سيقتصر اهتمامنا بطريقة تدريس هاتين المادتين من حيث أهميتها ومفهومها وخصائصها وأنواعها وشروط الجيد منها ، وإن كانت هذه الطريقة غير منفصلة عن المنهج .

أ ـ أهمية طريقة التدريس :

فطريقة التدريس تعتبر أحد العناصر الأساسية للمنهج الدراسي بمفهومه الواسع ، سواء أخذ هذا المنهج ككل . أو أخذ في بعض مواده ، كمادتي اللغة العربية والدّين الإسلامي . فأي منهج له أربعة أركان أو عناصر رئيسة ، هي الأهداف أو الغايات والتغيرات الفردية والاجتماعية التي يسعى المنهج الى تحقيقها ، والمحتويات والموضوعاتوالانشطة والخبرات والمقررات التي يتضمنها ويحتويها المنهج والطريقة أو الطرق والأساليب والوسائل المتبعة في تدريس محتويات ومقررات ذلك المنهج وفي توضيح وشرح مفاهيمه ومعلوماته وتقديمها وتقريبها إلى اذهان المتعلمين وطرق وأساليب ووسائل التقويم المتبعة في تقويم تحصيل المتعلمين والنتائج التربوية المرغوبة الأخرى التي استطاع المنهج أن يحققها ، وذلك بالمقارنة بالأهداف التربوية العامة والخاصة المحددة له .

وبالنسبة لطريقة التدريس التي تهمنا في المقام الأول في هذه المحاضرة والتي تمثل الركن الثالث من أركان المنهج الأربعة السالفة الذكر ، فإننا لا نبالغ إذا قلنا : إنها الأساس الذي تبنى عليه مهنة التدريس ، والجانب الذي يتوقف على النجاح فيه نجاح المدرس في عمله . فعلى قدر نجاح مدرس اللغة العربية والدين الإسلامي في طريقة تدريسه يكون نجاحه في عمله كمدرس .

ولهذه الأهمية التي تحتلها طريقة التدريس في العملية التعليمية والعملية التربوية بصورة عامة ، وبالنسبة لمقررات اللغة العربية والدين الإسلامي بصورة خاصة فإنه من الضروري الاهتمام والعناية بإصلاحها وتطويرها في مناهج وبرامج إعداد المعلمين قبل الدخول إلى المهنة ثم مواصلة تحسينها وتطويرها في برامج تدريبهم أثناء الخدمة . وفي سبيل تحقيق إصلاح طرق تدريس اللغة العربية والدين الإسلامي يجب أن تتعاون جهود الباحثين التربويين والمتخصصين في العلوم التربوية والنفسية وفي تدريس اللغات كلغة ثانية . وجهود المدربين والمبرمجين لبرامج تدريب المعلمين أثناء الخدمة وجهود المتخصصين في وسائل التعليم وتقنياته .

ب ـ مفهوم طريقة التدريس :

وطريقة التدريس في مجال اللغة العربية والدين الإسلامي تعنى في أبسط معانيها « جميع أوجه النشاط الموجه والهادف الذي يقوم به مدرس اللغة العربية والدين الإسلامي في إطار ما تقتضيه طبيعة ومتطلبات مادة تدريسه وخصائص نمو تلاميذه وميولهم وحاجاتهم النفسية والتعليمية ومستويات قدراتهم العقلية ومستويات تحصيلهم في هذه المادة ، وفي ضوء ظروف بيئته والإمكانات المتوفرة له في مدرسته ، وذلك بقصد مساعدة تلاميذه على تحقيق التعلّم اللغوي والديني المنشود وتحقيق التغير المرغوب في سلوكهم اللغوي والديني وفي أخلاقهم وتعاملهم في الحياة ، ومساعدتهم بالتالي على اكتساب المعارف والمعلومات والحقائق والمهارات والميول والاتجاهات والعادات اللغوية والدينية السليمة » .

ومن هذا التعريف البسيط الذي ذكرناه لطريقة تدريس اللغة العربية والدين الاسلامي يمكننا أن نستخلص الحقائق التالية :

1 ـ إن طريقة التدريس لهاتين المادتين هي وسيلة مدرسهما لمساعدة تلاميذه فيهما على تغيير سلوكهم في الاتجاه المرغوب ووفق الأهداف المرسومة لهاتين المادتين إنها في إيجاز : همزة الوصل وحلقة الاتصال بين المعلم والمتعلم .

2 ـ إن طريق تدريس اللغة العربية والدين الإسلامي تعني أكثر من مجرد أداة ووسيلة لتوصيل المعارف والمعلومات والمبادىء والقواعد اللغوية والتعاليم والأحكام الدينية إلى ذهن المتعلم ليحفظها ويرددها عن ظهر قلب فهي تعنى بالإضافة إلى كل هذا أن تكون أداة لمساعدة المتعلّم على اكتساب المهارات والقدرات والعادات والميول

والاتجاهات اللغوية والأدبية والدينية المرغوبة ، فتدربهم على النطق الصحيح والتعبير السليم والقـراءة الصحيحـة وعـلى الأداء الجيـد والممـارسـة الصحيحـــة لعبـاداتهم وشعائرهـم الدّينية ، وتنمي لديهم الميل إلى اللغة العربية والدراسات الإسلامية ، وما إلى ذلك .

3 ـ إن **تحقيق التعليم** الجيد أو التغيّر المـرغوب في سلوك المتعلم النـاشيء عن **نشاطه الذاتي ومشاركته الإيجابية** في العملية التعليميـة هو الغـاية الأسـاسية لعمليـة التدريس في أي مجال من مجالات التعليم وفي أية مـادة من مواد المنهـج الدراسي . وهذا يعني أن المقياس لنجاح طريقة التدريس وعملية التدريس هو **تحقيق التعلّم الجيد والتغيّر المرغوب في سلوك المتعلم** .

4 ـ إن نشاط التدريس هو نشاط هـادف ومتعدد الجـوانب ، فهو يهـدف إلى تحقيق التعلم المرغوب ويشمل العديد من أوجه النشاط لتحقيق هذا التعلم المرغوب من بين هذه الأوجـه للنشاط التي يشملهـا التدريس مفهـومه الواسع : جـذب انتباه التـلاميذ واستمـالتهـم وإثارة اهتمـامهم ودافعيتهم للتعلم وللمشاركـة الإيجـابيـة في العمليـة التعليمية ، والشـرح ، والتوضيـح ، والتفسـير والـوصف ، والتصـويـر ، وضرب الأمثلة والمقارنة ، والربط ، والاستقراء ، والقياس ، واستخلاص النتائج أو العبر والدروس الدينية والخلقية من الموضوع المدروس ، واستنباط القواعد الخلقية ، والنقـاش والحوار وتـوجيه الأسئلة ، والتـدريب على مـا تم استنباطـه من القـواعـد العامة ، إلى غير ذلك من أوجه النشاط التي تدخل في مفهوم التدريس .

5 ـ إن عمليـة التدريس لا تتم دفعـة واحـدة ، بـل تتم في تـدرج وتسـير في خطوات معينة تساير مسيرة العقل في عملية التفكير أو في حل المشكلات . من هذه الخـطوات تلك الخطوات الخمس التي تضمنتهـا طريقـة الفيلسوف والمـربي الألمـاني المشهور « هربارت » وهي خطوة التمهيد ، وخطوة عرض الموضوع ، وخطوة المناقشة والموازنة ، وخطوة استنباط القاعدة العامة ، وخطوة التطبيق والتمرين على القـاعدة التي تم استنباطها . والخطوات الثلاث التي تسير فيها طـريقة تـدريب الحواس التي اقترحتها الطبيبة والمربية الإيطالية الدكتورة ماريا منتسوري في أوائل هذا القرن والتي تقسم الدرس الى الخطوات التالية بالنسبة لحاسة البصر .

الخـطوة الأولى : ربط المـدرك الحس بـاسم الشيء الـذي يـراد من الـطفـل

ادراكه . فحين يراد من الطفل التمييز بين الألوان المختلفة كاللون الأحمر أو الأزرق، فإن اللّون المراد إدراكه وتمييزه يقرن بشيء محسوس يتوفر فيه هذا اللّون ، كأن يعرض على الطفل ، مثلاً ، بالنسبة للّونين السابقين قطعة من الطباشير الأحمر وأخرى من الطباشير الأزرق .

الخطوة الثانية : معرفة الشيء إذا ما ذكر اسمه ، وذلك كأن يطلب المدرس من الطفل أن يعطيه قطعة من الطباشير الأحمر أو الأزرق من بين قطع كثيرة متعددة الألوان ،

الخطوة الثالثة : استرجاع الاسم الخاص بالشيء الذي سبق للطفل أن عرف باسمه وذلك بأن يسأل المدرس الطفل : ماهذا ؟ فيجيب هذا أحمر أو أزرق .

واستخدمت منتسوري طرقاً مشابهة في خطواتها لهذه في تنمية بقية الحواس عند الأطفال .

وطريقة المشروع التي وضعها المربي الأمريكي « وليام كلباترك » والتي تسير في خطوات ثلاث رئيسية ، هي كالآتي :

1 ـ وجود الغرض .
2 ـ رسم الخطة .
3 ـ تنفيذ الخطة أو مرحلة الحكم[9] .

أما طريقة حل المشكلات التي وضعها المربي الأمريكي « جون ديوى » والتي تتفق إلى حد كبير مع المنهج العلمي في حل المشكلات ، فإنها تسير في خمس مراحل أو خطوات، هي كالآتي :

1 ـ الشعور بالمشكلة الذي من شأنه أن يدفع الى التفكير والنشاط المتطلب لحلها .
2 ـ تحديد المشكلة وتوضيحها وتحديد أبعادها والظروف المحيطة بها .
3 ـ فرض الفروض المختلفة التي يظن أنها تؤدي إلى حل المشكلة .
4 ـ تقويم الفروض واختبارها واختيار الفرض أو الحل المناسب منها .

---

(9) ينظر : صالح عبد العزيز ، التربية وطرق التدريس (الجزء الثاني) ، (الطبعة الخامسة) القاهرة : دار المعارف ، 1963 ، ص 38— 120.

5 ـ استنباط النتائج واستخلاص التعميمات والقواعد العامة والتطبيق الواسع لما تم استخلاصه من تعميمات وقواعد عامة[10] .

وهكذا يمكن القول بالنسبة لمختلف طرق التدريس والتعليم ، فإنها جميعاً تسير في خطوات متدرجة تقل أو تكثر .

جـ ـ بعض خصائص الطريقة الصالحة لتدريس اللغة العربية والدين الإسلامي :

وطريقة تدريس اللّغة العربية والدين الإسلامي مثلها مثل طريقة أية مادة أخرى تدرس في إطار التربية الإسلامية لها خصائصها المميّزة التي تجعل منها طريقة ملتزمة بمبادىء الإسلام وفي الوقت نفسه تأخذ بكل مظاهر التقدّم الحقيقي في طرق التدريس الحديثة ومن هذه الخصائص تمكن الإشارة إلى ما يلي :

1 ـ الاصطباغ بروح تعاليم الإسلام وأخلاقياته السامية ، فتؤكد معاني الصدق والأمانة والإخلاص والرحمة والشفقة ولين الجانب والأخذ بالحسنى ، وتتجنب العنف والقسوة والقهر والظلم وكل ما من شأنه أن يجرح كرامة التلميذ .

2 ـ الحرص على جعل العملية التعليمية عملية سارة ، تحدث الأثر الطيب في نفس المتعلم وتحبب إليه دراسة اللغة العربية والدين الإسلامي وقراءة ما يتصل بهما في أوقاته الحرة ، وتهيء له فرص التكيّف الذاتي السوي مع نفسه ومع زملائه وفرص بناء علاقات إنسانية جيدة وتكوين صداقة مثمرة مع زملائه ومدرسيه ، وتخلق في الفصل ككل جوا تعليمياً صالحاً خالياً من التوتر النفسي والتشاحن والبغضاء وروحاً معنوية عالية تشجع على زيادة التحصيل وبذل الجهود اللازم لذلك .

3 ـ تأكيد احترام شخصية المتعلم واحترام حريته ورأيه ورغبته الصادقة وميوله الناضجة والاعتراف بأهمية دوره في العملية التعليمية وأهمية الاستفادة من نشاطه الذاتي فيها . وبضرورة إثارة دافعية التعلّم لديه وتحميله جانباً كبيراً من مسئولية تعلّمه وبضرورة مراعاة استعداداته وقدراته ، بحيث لا يطرح عليه إلا ما هو مستعد له ويتناسب مع قدراته وإمكاناته .

---

(10) ينظر كتابنا : مناهج البحث الأجتماعي طرابس ليبيا : المنشأة الشعبية للنشر والتوزيع والإعلان ، 1971 ، ص 66 — 71.

4 ـ المرونة والقابلية للتطور والتكيف حسب الظروف والإمكانات المتوفرة في مؤسسات التعليم ، وحسب سن التلاميذ ومستوياتهم الدراسية والتحصيلية والفروق الفردية بينهم في الاستعدادات والميول والقدرات وحسب طبيعة الفرع أو الموضوع الذي يجري تدريسه ، وحسب عدد التلاميذ وكثافة الفصل ، وحسب ما يستجد من ظروف وما تسفر عنه الأبحاث والدراسات والتطورات من نتائج في مجال طرق التدريس ووسائله وتقنياته .

5 ـ ربط الدراسة النظرية بالتطبيق العملي ، وربط الحفظ بالفهم والتفكير السليم وربط العربية بالضبط الذاتي والالتزام الخلقي وتقدير المسئولية وربط الكم بالنوع في المادة المعطاة ، بحيث يتوفر لها حسن الأختيار والتمشي مع استعدادات وميول وقدرات المتعلمين وأذواقهم ويتوفر لها التمرين والتدريب الضامنان للاتقان الذي يعد من أهم معايير العمل الجيد ويتوفر لها وضوح العبارة والمدلول ، لأن وضوح اللفظ والعبارة دليل على وضوح فكر صاحبها ، واللفظ الذي ليس له مدلول واضح كالظرف الخالي الذي يتوهم أن فيه شيئاً مع أنه خال .

د ـ أنواع الطرق المناسبة لتدريس اللغة العربية والدين الإسلامي :

وتدريس اللغة العربية والدين الإسلامي ليس له طريقة واحدة محددة ، بل له طرق كثيرة متعددة قديمة وحديثة ، يستطيع مدرس اللغة العربية والدين الإسلامي أن يختار من بينها ما يناسب سن تلاميذه والمرحلة الدراسية التي يمر بها والفروق الفردية بينهم ، وطبيعة الفرع والموضوع الذي يقوم بتدريسه ، والغرض الذي يرمي إلى تحقيقه من وراء تدريسه ، وحجم الفصل الذي يدرس فيه إلى غير ذلك من العوامل والاعتبارات التي تتنوع طرق التدريس بتنوعها .

فالمهم أنه ليس هناك طريقة تدريس واحدة تنفع لجميع الأعمار وجميع مراحل النمو ولجميع مراحل التعليم ، ولجميع المستويات العقلية والتحصيلية ، ولجميع فروع اللغة العربية والدراسات الإسلامية ولجميع الموضوعات حتى في الفرع الواحد ولجميع الاغراض التعليمية التي يرمي الى تحقيقها المعلم والمتعلم ولجميع الأحوال والظروف والعوامل الأخرى المحيطة بالعملية التعليمية والمؤثرة فيها . وليس هناك من سبيل لفرض طريقة خاصة معينة على مدرس اللغة العربية والدين الإسلامي بل ينبغي أن تترك له الحرية الكاملة ليختار في تدريسه الطريقة المناسبة التي تأخذ في

الاعتبار الاعتبارات السابقة ، وتحقق أكبر وأفضل قدر ممكن من التعلّم لدى المتعلم بأقل جهد ممكن من المعلم والمتعلم. وفي إمكان مدرّس اللغة العربية والدين الإسلامي أن يختار عناصر طريقته من أكثر من طريقة واحدة وأن يجمع بين طريقتين فأكثر في الدّرس الواحد .

وإذا كنا في هذه العجالة لا نستطيع الإشارة إلى جميع طرق التدريس التي يمكن أن يستخدمها ويستفيد منها مدرس اللغة العربية والدين الإسلامي والتي قد تصل إلى أكثر من ستين طريقة ، فإنه لا أقل من الإشارة الموجزة الى أهمها ، فيما يلي :

1 ـ **الطريقة الاستقرائية** : أو الاستنباطية التي يبدأ فيها البحث عن الجزئيات للوصول منها إلى قاعدة عامة أو حكم عام ، فيورد المعلم المطبق لها بعض الأمثلة التي تتمثل فيها القاعدة اللغوية أو يتحقق فيها الحكم الشرعي أو يطلب من تلاميذه أن يأتوا بمثل هذه الأمثلة إن كانت لهم الخلفية التي تمكنهم من ذلك ، ثم يلفت نظرهم الى ملاحظة أوجه الشبه بينها ، بحيث ينتهون إلى استنباط القاعدة من الأمثلة المذكورة . وبعد الانتهاء من استنباط القاعدة يأتي دور التدريب والتمرين عليها لتثبيتها في أذهان التلاميذ ويمكن تطبيق هذه الطريقة في تدريس النحو العربي والبلاغة العربية والفقه الإسلامي ، وما إلى ذلك .

2 ـ **الطريقة القياسية** التي هي في حقيقة أمرها على عكس الطريقة الاستقرائية ، حيث إن الأنتقال في هذه الطريقة يتم من العام الى الخاص ومن الكليات إلى الجزئيات، بحيث يبدأ المعلم المطبق لهذه الطريقة بعد التمهيد بذكر وتوضيح وشرح القاعدة النحوية أو البلاغية أو الفقهية أو الأصولية ، ثم يسوق الأمثلة والشواهد التي تبين القاعدة المذكورة وتوضحها عملياً ، ثم يختم بإيراد بعض الأمثلة والشواهد أو المسائل لتدريب التلاميذ على تطبيقها .

3 ـ **طريقة المحاضرة** التي تعتبر هي الأخرى من طرق التدريس العامة القديمة، التقليدية التي يمكن أن يطبقها مدرس اللغة العربية في تدريس معظم فروع وموضوعات اللغة العربية والدين الإسلامي، وبخاصة في مراحل التعليم المتوسطة والثانوية والعالية ومع كبار السن من الطلاب القادرين على إدراك المعاني المجرّدة وفهم محتويات الإخبار اللفظي على الانتباه لمدة طويلة وعلى تلخيص الأفكار بعد فهمها .

4 **الطريقة الحوارية** أو طريقة الحوار والمناقشة التي لها أصولها القديمة في

الفلسفة اليونانية والفلسفة الإسلامية والتربية والتي لا تزال تستعمل في المدارس والجامعات الحديثة حتى في أرقى البلدان المتقدمة ، لكن بعدتحويرها وتخليصها من شكليات الحوار والمناظرة القديمة ، بحيث أصبحت أقرب إلى حلقة النقاش المستديرة التي يتناقش ويتحاور الطلاب فيها وجها لوجه في شكل دائرة ، تحت قيادة وتوجيه أستاذهم أو معلمهم .

5 ـ وهناك طرق عامة أخرى كثيرة يمكن أن تستعمل بشكل أو بآخر في تدريس اللغة العربية والدين الإسلامي ، وذلك مثل طريقة اللعب التي يمكن أن تستخدم في تعليم اللغة العربية بالذات للأطفال الصغار ، وطريقة حل المشكلات التي سبقت الإشارة إليها والتي يمكن أن تستخدم في تدريس كثير من القضايا والمشكلات الثقافية والاجتماعية والدينية مثل مشكلة تخلّف المسلمين وضعفهم وفرقتهم وتمزقهم ، وقضية إعادة توحيد المسلمين وتحقيق تضامنهم وتعاونهم وتكاملهم . ومن هذه الطرق أيضاً طريقة المشروع التي سبقت الإشارة اليها أيضاً والتي يمكن استخدامها في تعليم كثير من موضوعات اللغة العربية والدين الإسلامي والسيرة النبوية والتاريخ الإسلامي ،بحيث يتاح للتلاميذ أن يختاروا موضوعاً من هذه الموضوعات . في شكل مشروع فردي أو جَمْعِي ، ثم يبدأ التلاميذ في القراءة عنه من مختلف المراجع ثم مناقشته ما تحصلوا عليه نتيجة لقراءتهم ، إن كان مشروعاً جَمْعياً والاتفاق على خطة وترتيب وتنظيم وكتابة تقرير عنه .

ومن هذه الطرق العامة أيضاً طريقة التعيينات التي تنسب إلى المربية الأمريكية الآنسة « هيلين باركهرست » التي كانت كرد فعل ضد طرق التعليم الجمعية ، وطريقة البرمجة أو التعليم المبرمج التي أيدها عالم النفس الأمريكي المشهور « سكنر » Skinner وغيره من المربين ، والتي تعتبر هي الأخرى من الطرق الفردية والتي أثبتت جدواها في مواجهة الفروق الفردية بين التلاميذ وفي تعويد التلميذ على تحمّل جانب كبير من مسؤولية تعليم نفسه وعلى الاعتماد على نفسه وعلى تنظيم وقته ، وما إلى ذلك .

6 ـ وهناك العديد من الطرق الخاصة لتدريس مختلف فروع اللغة العربية وفروع الدراسات الإسلامية وذلك مثل الطريقة التركيبية أو الجزئية التي تستخدم في تعليم القراءة للمبتدئين والتي تبدأ بتعليم الحروف الهجائية وأصواتها للاطفال ثم ينتقل بهم إلى نطق الكلمات التي تتكون من حرفين أو أكثر ثم إلى الجمل . والطريقة

التحليليـة التي هي على عكس الـطريقة التـركيبية ، تبـدأ بتعليم الكلمات أولاً ثم الأنتقال منها إلى الحروف والطريقة المزدوجة أو الطريقة التركيبية والتحليلية التي تجمع بين الطريقتين السابقتين وتحاول أن تأخذ بمزاياهما وأن تتجنب عيوبهما. ومن عناصر وخصـائص هذه الـطريقة المـزدوجة أنها تقـدم إلى الأطفال وحـدات معنويـة كـاملة للقراءة، أي تقدم لهم كلمات ذات معان، وبهذا ينتفعون بمزايا طريقة الكلمة، كما أنها تقدم جملاً سهلة تتكرر فيها بعض الكلمات . وبهذا ينتفعون بمزايا طريقة الجملة . وهي تعنى بتحليل الكلمات تحليلاً صوتياً لتمييز أصوات الحروف وربطها بـرموزهـا وفي هذا تحقيق لمزايا الطريقـة الصوتيـة . وهي تتجه عن قصـد الى معرفـة الحروف الهجائية إسماً ورسماً . وبهذا تتحقق فيها مزايا الطريقة الأبجدية[11] .

ومن هذا الطرق الخاصة أيضاً طريقـة السماع أو الاستمـاع وطريقـة القراءة وطريقة الإملاء وطريقة الحفظ أو الاستظهار التي لا تزال رغم قدمها ـ مستعملة حتى الآن ، بل ومفيدة في تعلّم اللغات غير اللغة الأم ، ومنها اللغة العربية لغير الناطقين بها وفي قراءة القرآن وحفظه وترتيله وتجويده والتأكّـد من حسن أدائه .

4 ـ المبادىء والمرتكزات العامة التي ينبغي أن تقوم عليها طرق تدريس اللغة العربية والدين الإسلامي

وفي إطار ما تقدم من بيان موجز لأهمية اللغة العربية والـدراسات الإسـلامية ولأهم أهداف هاتين المادتين أو المجالـين من مجالات التـربية الإسـلامية ، ولأهميـة ومفهوم وخصائص وأبرز أنواع طرق التدريس الملائمة لهاتين المادتين ، وفي ضوء ما نعرفه من مبـادىء وقوانـين التعلّم البشري التي كشفت عنهـا الدراسـات والبحوث العلميـة في مجال علم نفس التعلّم والتي يمكن استخـلاصها من مختلف النـظريـات الحديثة لتفسير التعلّم البشري ، فإنه يجدر بنا أن نشير إلى بعض المبادىء والمرتكزات التي ينبغي أن تقوم عليها طرق تدريس اللغة العربيـة والدين الإسـلامي والتي تمثل صلب فلسفـة هذه الـطرق ، حسب التعريف البسيط الـذي اتينا بـه بالنسبـة لهذه الفلسفة في بداية هذه الورقة وأهم هذه المبادىء والمرتكزات ما يلي :

---

(11) محمد مجيد إبراهيم دمعة وآخرون ، اللغة العربية وأصول تدريسها لدورات المعلمين التدريبية ، بغداد ، العراق : وزارة التربية ، مديرية تدريب المعلمين 1977، 23 - 28 .

1 ـ ضرورة جذب انتباه المتعلم وإثارة رغبته في التعلّم وتحريك دافعيته للتعلّم ، لان تحريك هذه الدافعية من شأنه أن يجعل المتعلّم أكثر إقبالاً على التعلم وأكثر نشاطاً فيه وأكثر مقاومة للتعب وأقل تعرضاً للكلل والملل . ولا جدوى من التدريس إذا فشل في إثارة دوافع المتعلّم ورغبته واهتمامه بالموضوع الذي يجري تدريسه سواء أكان في مجال اللغة العربية والدين الإسلامي أو في أي مجال آخر من مجالات المعرفة الإنسانية .

وقد كان هذا المبدأ مراعىً من قبل المربين المسلمين . وقوة الدافع للتعلم هي التي كانت تجعل الطالب المسلم يجدّ ويكد ويتحمل مشاق طلب العلم ، حتى إنه كان يقطع المسافات الطويلة في سبيل الحصول على العلم المرغوب من مظانه ومصادره . ومما كان يستند إليه المربون المسلمون في تأكيدهم لأهمية الدافع والرغبة في عمليّة التعلّم : قول الإمام علي رضي الله عنه : « إن للقلوب شهواتٍ وإقبالاً وإدباراً ، فأتوها من قبل إقبالها ، فإن القلب إذا كره عمي ».

ب ـ ضرورة أن يكون للمتعلّم هدف نبيل واضح يسعى إلى تحقيقه من وراء دراسته للغة العربية والدين الإسلامي ، يكون مسانداً للاهتمام والرغبة والدافع في دفع المتعلم إلى بذل الجهد الدائم والتحمّس المستمر لتعلّم اللغة العربية والدين الإسلامي ، ومن واجب مدّرسه أن يساعده على تحديد أغراضه وأهدافه من تعلّم هذين المجالين من مجالات العلم والدراسة ، بما يحقق مصالحه ويشبع حاجاته الآجلة والعاجلة ، ويرضي ربه ويتمشى مع تعاليم دينه وتوجيهاته السامية بخصوص الغايات النبيلة والأغراض المشروعة من طلب العلم عموماً وطلب اللغة العربية والدين الإسلامي على وجه الخصوص .

ومن الأغراض النبيلة لطلب العلم في هذين المجالين والتي ينبغي لطالب العلم أن يختار من بينها، أن تساعده دراسته فيهما على تيسير قراءته للقرآن الكريم في نصه العربي الذي أنزل به من عند الله ، وتيسير فهم معانيه وبعض جوانب إعجازه اللفظي والمعنوي من نصّه العربي المباشر ، وفهم أحكام دينه ، وبناء عقائده الدّينية ، وإقامة شعائره الدينية على أسس صحيحة ، وتزكية نفسه وتهذيب أخلاقه على أساس قويم وفهم سليم للدين الإسلامي ، والوصول الى العلم النافع في الدّين والدنيا ، ونفع الناس وهدايتهم بعلمه ، امتثالاً لقوله تعالى : ﴿ كونوا ربانيين بما كنتم تعلمون

الكتاب وبما كنتم تدرسون﴾ (آل عمـران)، ولقولـه جل شـأنه ﴿فلولا نفـر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون ﴾ (سورة التوبة آية 122) . وقوله تعالى ﴿ وابتغ فيما آتاك الله الـدار الآخرة ولاتنس نصيبـك من الدنيـا ﴾ (القصص 77) . وقولـه تعـالى : ﴿ وقـل ربِّ زدني علماً ﴾ (طه :114) . إلى غير ذلك من الآيات القرآنية الكريمة والأحاديث النبويّـة الشريفـة وآثار السلف الصالح التي توجه بطريقة مباشرة أو غير مباشرة الى الغايات والأغراض الصالحة من التعلّم وطلب العلم .

حـ ـ ضرورة مراعاة مستوى النضج العقلي والفكري الذي وصل إليه المتعلم ودرجة استعداده للتعلم ، بحيث لا يقدم له المعلم من المعـارف والحقائق والأفكـار اللّغوية والـدينية إلا مـا يتمشى مع سنـه ومستوى نضجـه العقلي ومستـوى تحصيله وخلفيته السابقة في اللغة العربية والدّين الإسلامي ومستوى قدرته العقلية ولا يخاطبه الا بما تتسع له مداركه ، ويحاول التدرّج معه من المستـوى الذي هـو فيه إلى مـا هو أرقى ، ومن المعلوم الى المجهـول ، ومن المحسوس إلى المعقـول ، ومن السهل إلى الصعب ، مسترشداً في ذلك بآيات القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة وآثار السلف الصالح والمربين المسلمين القدماء والمربين المحدثين الذين أكدوا على ضرورة مراعاة هذا المبدأ .

يقـول تعـالى : ﴿ لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ﴾ (سورة البقرة : 286) ويقول ﷺ : « نحن معاشر الأنبياء أمرنا أن ننزل الناس منازلهم ونكلمهم على قدر عقولهم » . ويقول ﷺ أيضاً : « ما أنت بمحدث قوماً حديثاً لا تبلغه عقولهم إلا كان لبعضهم فتنة » (رواه مسلم) . ويقول ﷺ أيضاً : « كونوا كالطبيب الرفيق بضـع الدواء موضع الداء » .

ويقول المربي والفيلسوف الأخلاقي المشهور ابن مسكويـه في هذا الخصـوص أيضاً : « إن العلم يجري من النفس مجرى القوت من البـدن ، إذا كان كمـال كل واحد منهما وبقاؤ ه هو ما يقيم ذاته ، ويتم صورته ، ويزيد في قوته ، وكما أن البدن الضعيف إذا كثر عليه الغذاء وكانت كيفيته قوية لم يحتمله ولم يهضمه صار وبالاً عليه واعتـل منه ، وربمـا كان سبب هـلاكه ، فكـذلك حـال النفس فيما يلقى إليهـا من العلم ، ليكون تدبيرنا فيه شبيهاً بما ندبّر به الطفل ، من تدريجه باللّبن الى أكل لحم

البقر على مهل في زمان طويل . ولو هجمنا به على الأغذية الغليظة كلها لكانت سبب هلاكه »[12] .

د ـ ضرورة مراعاة الفروق الفردية بين المتعلمين في خصائصهم وحاجاتهم واستعداداتهم وقدراتهم وميولهم في أخلاقهم ومعادنهم وظروفهم المعيشية والحياتية ، وذلك فيما يقدم لهم من مادة دراسية وفي طريقه التدريس التي تتبع معهم وفي معاملتهم وتوجيههم . وقد كان هذا المبدأ مراعىً تمام المراعاة في التربية الإسلامية . وهناك الكثير من الشواهد التي تؤكد ضرورة مراعات وتدل على أنه كان مراعى بالفعل ، فمن ذلك :

قوله ﷺ : « أمرنا أن نكلّم الناس على قدر عقولهم » (ذكره صاحب كشف الخفاء) وقوله ﷺ : « الناس معادن في الخير والشر » (ذكر أيضاً في المصدر السابق) ، وقول أبي حيّان التوحيدي : « إن الناس في العلم ثلاث درجات : فواحد يلهم فيتعلم فيصير مبدعاً والآخر يتعلم ويلهم ، فهو يؤدّي ما قد حفظ ، والآخر يجمع له بين أن يُلْهَم وأن يتعلم فيكون بقليل ما يتعلم مكثراً بقوة ما يلهم »[13] .

وقول عبد الباسط العلمي في هذا الخصوص أيضاً : ويُفهِمّ (أي المعلم) كل واحد بحسب فهمه ولا يبسط له الكلام بسطاً لا يضبطه ولا يقصر به عما يحتمله بلا مشقة ويخاطب كلاّ على قدر درجته وفهمه وهمته فيكتفي للحاذق بالإشارة ويُوَضِّح لغيره بالعبارة ويكررها لمن لا يفهمها إلا بتكرار ، ويبدأ بتصوير المسألة ثم يوضحها بالأمثلة ويقتصر على ذلك من غير دليل ولا تعليل ، فإن سهل عليه الفهم فيذكر له الدليل والتعليل والمأخذ منه والمدرك ، ويبيّن الدليل المعتمد ليعتمد والضعيف لئلا يغتر به ويعتقد ، ويبين أسرار حكم المسألة وعللها وتوجيه الأقوال » . .[14] .

هـ ـ ضرورة جعل العملية التعليمية عملية سارة ومحدثة للأثر الطيّب في نفس

---

(12) أبو علي أحمد محمد مسكويه ، الفوز الأصغر (تحقيق د . عبد الفتاح أحمد فؤاد) بنغازي ، ليبيا ، دار الكتاب الليبي ، 1974 ، ص 98 — 99 .

(13) أبو حيان التوحيدي كتاب الامتاع والمؤانسة « الجزء الثاني » تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين بيروت : المكتبة العصرية : ص 43 .

(14) عبد الباسط العلوي المعيد في أدب المفيد المستفيد . دمشق سوريا : المكتبة العربية 1349 هـ ص 48 — 49 .

المتعلم ، ليقبل على التعلّم ويزيد من نشاطه الذاتي ومشاركته الإيجابية في العملية التعليمية . ومما يساعد المعلم على تحقيق هذا المبدأ الذي أهميته التربية الإسلامية كما أكدها علم نفس التعلّم الحديث والتربية الحديثة : أن يعامل تلاميذه بالحسنى والرفق واللّين والرحمة والحلم وأن يشجع ويقدر المحسن منهم ويعفو عن المذنب منهم ، وأن يراعي حاجاتهم ومصالحهم وظروف كل منهم ، وأن يمنحهم ثقته ، وأن يسمح لهم بحرية السؤال وإبداء الرأي والمناقشة ، وأن يتجنب في معاملتهم كل مظاهر القسوة والقهر والتكبّر والتجبر وكل ما من شأنه أن يضر بالجو النفسي والاجتماعي السائد في الفصل وبالعلاقات السائدة بينه وبينهم .

ومن النصوص والآثار الإسلامية التي يستند إليها المربي المسلم في تأكيده لهذا المبدأ الهام في أي تعليم مفيد مثمر .

قوله تعالى : ﴿ أدع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن ﴾ (النحل) .

وقوله تعالى : ﴿ لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رؤُف رحيم ﴾ (التوبة : 128) .

وقوله تعالى : ﴿ واخفض جناحك لمن اتبعك من المؤمنين ﴾ .

وقوله تعالى : ﴿ خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين﴾ .

وقوله تعالى : ﴿والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس والله يحب المحسنين ﴾ .

وقوله تعالى : ﴿ ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك ، فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر ﴾ (آل عمران : 159) .

وقوله ﷺ : « إن من أحب الأعمال إلى الله إدخال السرور على قلب المؤمن » .

وقوله ﷺ : « إن الرفق لا يكون في شيء إلا زانه ولا ينزع من شيء إلا شأنه» .

وقوله ﷺ : « علموا ولا تعنفوا ، فإن المعلم خير من المعنف» .

وقوله ﷺ : « لينوا لمن تعلمون ولمن تتعلمون منه » .

ومما قاله ابن خلدون في مقدمته في هذا الخصوص :

« إن الشدة على المتعلمين مضرة بهم ، وذلك أن إرهاف الحد في التعليم مضر بالمتعلم سيما في أصاغر الولد . . ومن كان مرباه بالعسف والقهر من المتعلمين . . سطا به القهر ، وضيق على النفس في انبساطها وذهب بنشاطها ، ودعاه الى الكسل ؛ وحمل على الكذب والخبث ، وهو التظاهر بغير ما في ضميره خوفاً من انبساط الأيدي بالقهر عليه ، وعلمه المكر والخديعة ، وصارت له هذه عادة وخلقا ، وفسدت المعاني الإنسانية التي له من حيث الإجتماع والتمرن ، وهي الحمية والمدافعة عن نفسه ومنزله ، وصار عيالاً على غيره في ذلك[15].

و- ضرورة حرص المعلم على مساعدة تلاميذه على الفهم ، وإدراك العلاقات والروابط المتضمنة في الخبرة التعليمية ، وعلى النظرة الشمولية والتكاملية لأية مشكلة أو قضية يدرسونها وعلى أصالة التفكير واستقلاليته ، لأنه بدون الاهتمام بهذه الأمور لا يتحقق التعلّم الصحيح ولا الخبرة السليمة ، وقد أدرك المربون المسلمون الأولون أهمية الفهم والتفكير وما يرتبط بهما من إدراكٍ للعلاقات والإرتباطات الأفقيه بين عناصر الموضوع الواحد أو الخبرة التعليمية الواحدة ، وإدراك للترابط الرأسي في الخبرة التعليمية ، بحيث تصبح الخبرة السابقة للتلميذ مرتبطة بخبرته الحاضرة وتمهيداً لها ، وبحيث تصبح الخبرتان (السابقة والحاضرة) مساعدتين له على اكتساب خبراته المقبلة ، وبذلك يتحقق الارتباط والاستمرار في الخبرة التعليمية . وليساعدوا تلاميذهم على الفهم وإدراك العلاقات والإرتباطات في الموقف التعليمي وعلى التفكير المنظم والمستقبل، ، اهتموا في تدريسهم بعوامل التنظيم والترتيب والتنسيق فيما يقدمونه لتلاميذهم من موضوعات وما يهيئونه لهم من مواقف تعليمية، كما اهتموا أيضاً بربط محتوى مادة تدريسهم وما يضربونه أثناء درسهم من أمثلة ببيئة المتعلّم وقضاياه المباشرة وقضايا المجتمع والعصر اللذين يعيش فيهما. وهذا الأسلوب والالتزام بهذا المبدأ هو ما يجب أن يتبعه معلم اللغة العربية والدّين الإسلامي في الوقت الحاضر، فعليه أن يواصل تعليمه وتثقيف نفسه باستمرار ولا يكتفي أبداً بما حصل عليه من علم مهما كان قدره ، امتثالاً لقول ربه عزّ وجلّ : ﴿ وقل رب زدني علماً ﴾(سورة طه : 114) ولقول نبيه ﷺ : « اطلبوا العلم من المهد إلى اللحد » . كما عليه أن يعمل بما علم، وأن ينتفع بما تعلّم في تدريسه ويلم بمشكلاته مجتمعه

(15)عبد الرحمن بن محمد بن خلدون ، مقدمة ابن خلدون الجزء الرابع ، الطبعة الثانية ، تحقيق : د . علي عبد الواحد الوافي ، القاهرة ، لجنة البيان العربي 1968 ، ص 1363 — 1364 .

وقضايا عصره وزمانه وأن يربط ما يقدمه لتلاميذه من شواهد ونصوص في تدريسه للغة العربية ـ مثلاً ـ بحياة التلاميذ الحاضرة وبحضارة العصر الذي يعيشون فيه ، لأن التلميذ لا يريد أن يضيّع وقته في تعلّم لغة لا تحمل إليه حضارة العصر الذي يعيش فيه ولا تحمله إليها وأن يخلّص الطريقة التي يتبعها في تدريس الموضوعات اللّغوية والدّينية من الشكلية والجمود واللفظية والحفظ والاستظهار دون فهم أو إدراك ، ومن حشو أذهان تلاميذه بمعلومات نظرية لا ترتبط بحياتهم ينسونها بعد مغادرتهم الفصل أو خروجهم من المدرسة ، وأن ينظر إلى اللغة العربية كغيرها من اللغات على أنها منهج تفكير قبل أن تكون وسيلة تعبير، وأن يفتح أمام تلاميذه باب النقد والتفكير والابتكار والمناقشة والمقارنة والتحليل والتعليل ، وأن يجدد ويطوّر باستمرار في مادته وطريقة تدريسه لتناسب أذواق الأجيال الحاضرة ومبادىء التربية الحديثة، وأن يتخلص من تعقيدات الكتب القديمة، وأن يبتعد بقدر الإمكان عن الخلافات النحوية والمذهبية ومماحكات المنطق، وأن يلتزم القول المشهور والموقف الوسط فيما يعرضه .ويقدمه إلى تلاميذه، وأن يقدم الإسلام على حقيقته الناصعة الواضحة الشاملة لكافة جوانب النفس البشرية ولكافة جوانب الحياة والكون والبشرية قاطبة ، حيث إن الإسلام لا يفصل بين الجسم والعقل والروح ولا يفصل بين الحياة الروحية والحياة الاجتماعية والحياة السياسية ولا بين التقدم المعنوي والمادي . إنه النظام الكامل الشامل الذي يدعو الى التطور والتقدم والتفتح والتسامح والحرية والعدل والمساواة ، وإلى العمل والانتاج وكل مظاهر القوة المادية والمعنوية[16] . وإذا وجد في بلاد الإسلام غير هذا ، فإنه ليس من الإسلام في شيء بل من المسلمين الذين تخلفوا عن الإسلام وابتعدوا عنه وفقدوا الفهم الصحيح لروحه ، فحجبوا ما فيه من معان سامية وقيم فاضلة بسوء فهمهم وبسوءأحوالهم وتصرفاتهم . يقول الإمام محمد عبده في هذا الصدد : « إن المسلمين حجبوا الإسلام بالإسلام، فقد تفرقوا احزاباً وشيعا، وذهبوا طرائق متباينة ، والتمس كل فريق منهم وسيلة من الإسلام يؤ يد بها الصورة التي زيفها منه . . »[17] .

والمربي المسلم يجد في قرآنه وسنّة نبيّه وتراث سلفه الصالح عشرات النصوص

(16)ينظر : د . سعيد اسماعيل علي ، فلسفة التربية الإسلامية . 1984، ص 101 ـ 126 .

(17)كما نقله : د . زيدان عبد الباقي ، علم الاجتماع الاسلامي ، القاهرة مطبعة السعادة ، 1984 ، ص 175 — 176 .

والشـواهد التي تـدعوه إلى الفهم والـربط والتفكير والتـدبير والـطلب المستمر للعلم والعمل بما علم وإلى التفتّح على كل تجربة صالحة ومعرفة نافعة وإلى العدل والمساواة والتسامح والعمل والإنتاج والسعي والكفاح في هذه الحياة والتقدم والتطوّر والتجديد وتخليص الدين من البدع والأهواء والتقاليد البالية التي لا تمت إليه بشيء ولا يتسع المقام لذكر مثل هذه النصوص والشواهد .

ز ـ ضـرورة تهيئة فـرص الممارسـة العملية والتـطبيق المتكرر لما تمت دراسته نظريا، وضرورة تشخيص المعاني المجردة وتوضيحهـا حسيا، وضـرورة التزام المعلم بتوفير القدوة الحسنة من نفسه والالتزام بما يعلمه ويدعو إليه من قواعد لغوية وتعاليم دينية وقيم وفضائل خلقية ، لأن كل ذلك من شأنه أن يحقق التعلّم المنشـود والتغيّر المرغوب في سلوك التلاميذ اللغوي والروحي والخلقي الذي يعتبر المقيـاس الحقيقي لتحقيق التعلّم المنشود ، حيث إنه لا قيمة لأي جهد تربوي لا ينتج عنه تغير مرغوب في السلوك يتجـاوز التغيّر المعـرفي النظري إلى التغـيّر المهاري والاتجـاهي وإلى بنـاء الاتجاهات والمهارات والعادات اللغوية والدينية والخلقية الراسخة لدى المتعلم ، ولا قيمة لمعرفة لغوية أو دينية لا تقود إلى بناء اتجاه ومهارة وعـادة تدعمهـا وتترجمهـا إلى واقع ، وإلى عمل يتطابق معها وإلى معرفة أرقى وأعمق وأوسع منها ، وإلى مزيد من الاطلاع وإلى تفكير أنضج وفهم أعمق .

وليحقق التعليم اللغوي والديني التغـير المرغـوب في سلوك المتعلم ، لابد أن يكثر من التمرينات والتطبيقات المتنوعة ، وأن يترجم الى ممارسات عملية وإجراءات سلوكيـة وحياة يعيشهـا الإنسان ، وأن يكـرر المعنى الواحـد أكثر من مـرة في صور وأشكـال متنـوعـة لتثبيت المعنى وتـرسيـخ الفكـرة في ذهن المتعلم ، وأن يكـثر من التشبيهات الحسية ومن استعمـال الوسـائل السمعيـة والبصريـة والتقنيات المختلفـة المناسبة لموضوعاته والتي من شأنها أن تساعد على توضيح الأمور المعنويـة وتشخيص الأفكـار المجردة ، وأن يهتم بتـوفير القـدوة الحسنة ، والمثـل الحي الـطيّب لتعـاليم الإسلام والالتزام بمبادىء اللغة وقواعدها والوسط الصالح من الرفاق والمعلمين وكل من في المدرسة والرفقة الطيّبة ، حيث إن المحيطين بالإنسان إن كانوا أخياراً دفعوه إلى الخير ، وإن كانوا أشراراً دفعوه إلى الشر .

وهذا المبدأ المتعدد الجوانب والفروع الذي نادت به التـربية الحـديثة في مجـال

التدريس بعامة وفي تدريس اللّغة العربية والدين الإسلامي بخاصة ، قد سبق للمربين المسلمين أن نادوا به أيضاً وأكدوا أهمية مراعاته في عمليات التعليم والتدريس وطبقوه عمليا في تعليمهم وتدريسهم . وكان سندهم في التمسك بهذا المبدأ آيات قرآنهم الكريم وسنّة نبيهم العظيم محمد ﷺ وآثار سلفهم الصالح التي أكدت ضرورة ربط الإيمان والقول والعلم بالعمل والتطبيق العملي في مواقع الحياة، ولجأت إلى توضيح الأمور المعنوية والأفكار بتشبيهات وأمثلة ووسائل حسية، وأكدت أهمية التكرار في تثبيت المعلومات وبناء المهارات والاتجاهات والعادات ، ونادت بأهمية القدوة الحسنة والرفقة الطيبة والوسط الصالح، واهتمت بأهمية تغيير السلوك واعتبرته أمراً ممكناً .

ومن هذه الآيات القرآنية وآثار السنّة النبوية القولية وأقوال السلف الصالح تمكن الإشارة الموجزة الخالية من الشرح والتعليق إلى ما يلي :

قوله تعالى : ﴿ إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ، ثم لم يرتابوا ، وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله أولئك هم الصادقون ﴾.

وقوله تعالى : ﴿ ومن أحسن قولاً ممن دعا إلى الله وعمل صالحاً ، وقال إنني من المسلمين ﴾ .

وقوله تعالى : ﴿ إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات إنا لا نضيع أجر من أحسن عملاً ﴾ . (الكهف : 3).

وقوله تعالى : ﴿ ألم تر كيف ضرب الله مثلاً : كلمة طيبة كشجرة طيبة ، أصلها ثابت وفرعها في السماء ، تؤتي أكلها كل حين بإذن ربها ، ويضرب الله الأمثال للناس لعلهم يتذكرون ، ومثل كلمة خبيثة كشجرة خبيثة ، اجتثت من فوق الأرض ما لها من قرار﴾ (سورة إبراهيم : 24 ـ 26).

وقوله تعالى : ﴿ وذكّر فإن الذكرى تنفع المؤمنين ﴾ .

وقوله تعالى : ﴿ لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة ﴾ (سورة الأحزاب : 21) .

وقوله تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا لِمَ تقولون مالا تفعلون كبر مقتا عندالله أن تقولوا مالا تفعلون ﴾ .

وقوله تعالى : ﴿ ويوم يعض الظالم على يديه ، يقول : يا ليتني اتخذت مع الرسول سبيلاً ، يا ويلتى ليتني لم اتخذ فلاناً خليلاً ، لقد اضلني عن الذكر بعد إذ جاءني وكان الشيطان للإنسان خذولاً ﴾ (سورة الفرقان : 27 ـ28).

وقوله تعالى : ﴿ أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم ﴾ (سورة البقرة).

وقوله تعالى : ﴿ والبلد الطيب يخرج نباته بإذن ربه والذي خبث لا يخرج إلا نكداً ﴾ (سورة الأعراف : 58).

وقوله تعالى : ﴿ إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيّروا ما بأنفسهم ﴾ (سورة الرعد : 11).

وقوله ﷺ : « قل آمنت بالله ثم استقم ».

وقوله ﷺ : ﴿«ما في معناه »« ليس الإيمان بالتمني ولا بالتحلي ، ولكن ما وقر في القلب وصدقه العمل ».

وقوله ﷺ : ﴿«لا تزول قدما ابن آدم يوم القيامة حتى يسأل عن أربع : عن عمرهْ فيما أفناه ، وعن علمه ماذا عمل فيه ، وعن ماله من أين اكتسبه ، وفيما أنفقه ، وعن جسمه فيما أبلاه » (ذكره البغدادي في اقتضاء العلم للعمل).

وقوله ﷺ : « إنك لن تكون عالماً حتى تكون متعلّماً ، ولن تكون متعلّماً حتى تكون بما علمت عاملاً » (ذكرى البغدادي في المرجع السابق).

وقوله ﷺ : « من عمل بما علم ورّثه الله علم مالا يعلم ».

وقوله ﷺ : « طوبى لمن عمل بعلمه وأنفق الفضل من ماله ، وأمسك الفضل من قوله ».

وقوله ﷺ : « كل علم وبال على صاحبه من إلا من عمل به »

وقوله ﷺ : « لا تصحب الفاجر فتتعلّم من فجوره ».

وقوله ﷺ : « إياك وقرين السوء ».

وقوله ﷺ : « الرجل على دين خليله ، فلينظر أحدكم من يخالل» (المستدرك على الصحيحين).

وقوله ﷺ : « لا تصاحب إلا مؤمناً ولا يأكل طعامك إلا تقي» (رواه أبو داود في سننه).

وروى الإمام أحمد في مسنده عن الشعبي عن جابر قال : « كنا جلوسا عند النبيّ ﷺ، فخط خطّاً هكذا أمامه فقال: «هذا سبيل الله»، وخطين عن يمينه وخطين عن شماله ، وقال : « سبيل الشيطان » ، ثم وضع يده في الخط الأوسط ، ثم تلا هذه الآية ﴿ وان هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرّق بكم عن سبيله ، ذلك وصّاكم به لعلكم تتقون ﴾.

5 ـ بعض الأقتراحات والتوصيات العامة لتدعيم تدريس اللغة العربية والدين الإسلامي :

وفي ختام هذا المقال ، يجدر بنا أن نتقدم ببعض التوصيات العامة التي قد تفيد في تدعيم تدريس اللغة العربية والدين الإسلامي في البلدان الإسلامية. وهذه التوصيات مستمدة من الأهداف والمبادىء السابقة ومن بعض المشكلات وجوانب الضعف التي نلاحظها في مناهج وكتب وتدريس اللغة العربية والدين الإسلامي في بعض الأقطار العربية والتي نرجو الا يكون لها وجود في البلدان الإسلامية وهي كما يلي :

1 ـ تيسير تعليم اللّغة العربية بالذات على الأطفال والشباب المسلمين بقدر الإمكان والاستفادة في ذلك بنتائج الأبحاث العلمية التي أجريت في هذا الخصوص وبتجارب البلدان الإسلامية غير الناطقة بالعربية في تعليم اللغة العربية . ولتحقيق هذه الغاية ينبغي عمل ما يلي :

(أ) تبسيط كتب القراءة واتباع أحدث الطرق والأساليب المتبعة في تدريسها كالطريقة المزدوجة التي سبقت الإشارة إليها مع التعرف على خطواتها والشروط اللازمة لنجاحها والاستفادة من الوسائل التعليمية الحديثة ، ومن المعامل اللغوية بالذات في تدريب الطلاب على النطق الصحيح للحروف والكلمات العربية وعلى القراءة المعبرة عن معاني الألفاظ والكلمات والجمل المقروءة .

(ب) وقد يكون من المفيد وبخاصة في المستويات التعليمية الأولى ، توحيد فروع اللّغة العربية والالتزام بتكاملها والربط بينها في وحدة عضوية وتقديمها في شكل نصوص عربية وإسلامية متكاملة تتوفر فيها جودة الاختيار من القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة والمأثور من كلام السلف الصالح والأدب العربي الرفيع

كما تتوفر فيها الملاءمة مع عمر التلاميذ ومستوياتهم التعليمية ورصيدهم اللغوي والمعرفي ، وخلفياتهم السابقة في مجال اللغة العربية والربط بين إعراب الكلمات ومعانيها .

(حـ) الاقتصار على الضروري من قواعد النحو والبلاغة التي يحتاجها الطالب المسلم بالفعل لقراءة وفهم القرآن الكريم وقراءة ما يحتاج إليه في تأدية فرائضه وشعائره الدينية ، وتجنّب دراسة الخلافات والماحكات النحوية والأبواب النحوية التي لا يحتاجها في تقويم لسانه وقلمه ، وبذلك يصبح تدريس النحو والبلاغة وظيفياً يقف عند تدريس الموضوعات والأبواب التي يحتاجها الطالب المسلم بالفعل .

(د) استخدام كتب جيدة في مضمونها وشكلها وطريقة عرضها لموضوعاتها تناسب أذواق الأجيال الحاضرة وتتخلص من تعقيدات الكتب القديمة وتقديم المادة اللغوية المناسبة لمستويات التلاميذ ، وتحسن اختيار مفرداتها وتشكل هذه المفردات في المراحل الأولى ، وتعتمد التكرار أسلوباً في تعليم المفردات والتراكيب مع تغيير المواقف : فتأتي بالمفردات الجديدة في تراكيب مألوفة والمفردات المألوفة في تراكيب جديدة ، وتكثر وتنّوع في التمرينات والتدريبات اللغوية وتقدّم فهرساً في آخرها بالمفردات والتراكيب العربية التي تضمنتها إلى غير ذلك من الصفات التي يجب أن تتوفر في كتاب تعليم اللغة العربية الجيد والتي تختلف في أهميتها من مرحلة دراسية إلى أخرى .

2 ـ العناية بحفظ القرآن الكريم وبنشر الثقافة الإسلامية وتعليم اللغة العربية باعتبارها لغة القرآن الكريم ووعاء الثقافة الإسلامية ، في إطار المدارس النظامية وخارجها ، وذلك عن طريق حث الآباء على تحمّل مسئوليتهم كاملة تجاه تربية أولادهم تربية إسلامية صادقة وتنشئتهم منذ الصغر على عقائد الإسلام الصحيحة وقيمه الفاضلة وعن طريق الاكثار من المدارس العربيّة الإسلامية والمعاهد الدينية وإنشاء أقسام اللغة العربية والدراسات الإسلامية في الجامعات الوطنية لنشر اللغة العربية والثقافة الإسلامية واعداد المتخصصين فيها وإعداد المعلمين لتدريسها ومن سبل نشر الثقافة الإسلامية أيضاً إصدار مجلة متخصصة تصدر باللّغة العربية وتعنى بقضايا اللغّة العربية وتعليمها لغير الناطقين وبقضايا الثقافة الإسلامية. ومن هذه السبل أيضاً إنشاء مجمع علمي إسلامي أو أكاديمية إسلامية تعنى بنشر تعليم اللغة العربية والثقافة الإسلامية .

3 ـ الإكثار من الندوات والمؤتمرات التي تعالج قضايا ومشكلات تدريس اللغة العربيّة والدين الإسلامي لغير الناطقين باللغة العربية ، وتشجيع البحوث والدراسات العلمية المتعلقة بتدريس اللغة العربية والدين الإسلامي وبتطوير مناهجها وطرق تدريسها ووسائلها التعليمية ، وتأليف الكتب المدرسية لها وكتب المتابعة والتثقيف العام فيهما ، ووضع المعاجم الثنائية ، وتصميم الاختبارات الموضوعية التحصيلية في هاتين المادتين ، ونشر المؤلفات الإسلامية حول الدراسات التشريعية والعلوم الإسلامية الأخرى في عملية اتصاله اللّغوي باللّغة العربية وفي نطقه وقراءته وكتابته العربية وربما استدعى الأمر الغاء الكثير من الأبواب النحوية التقليدية التي لا يحتاجها الطالب الماليزي وإلغاء الإعراب التقديري ، وعدم اللجوء الى الاضمار والتسوية بين العلامات الأصلية والعلامات الفرعية واعتبار جميع علامات الإعراب أصلية دون تمييز بين أصلي وفرعي ، على الرغم من معارضة علماء اللغة العربية التقليديين لإدخال مثل هذه التعديلات والإصلاحات .

4 ـ الإكثار من التدريبات النحوية واللغوية الشفوية والكتابية وإتاحة الفرص الكافية أمام التلاميذ للتمرّس على القواعد النحوية والأساليب العربية والاحتكاك بنصوص اللغة العربية من القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة والآداب العربية في عصور ازدهارها ومن الكتابات والآداب العربية الحديثة الجيّدة[18] .

5 ـ الاستعانة بجميع وسائل الإيضاح المناسبة لتدريس اللغة العربية كلغة ثانية من : صور ثابتة ومتحركة ومسجلات صوتية ، وأشرطة مسموعة ومرئية ، إلى غير ذلك من الوسائل المعنية في التدريس والمناسبة لتدريس اللغة العربية بالذات كلغة ثانية . ومن الجوانب التي تحتاج الى الاستعانة بهذه الوسائل الحديثة الجانب الصوتي للغة العربية ، حيث إن رموز الأبجدية العربية بنفسها لا تكفي ـ كما يقول الدكتور تمام حسان ـ لدراسة صوتية للغة العربية ، بل هي قاصرة في ذلك ، ويكفي أن نعلم أن الفتحة القصيرة ـ مثلاً ـ ذات أصوات ثلاثة في العربية الفصحى : أحدها مفخم ، وثانيها أقل تفخيماً ، وثالثها مرقق . ومع ذلك لم يعن واضعوا الرموز العربية بهذا ، بل وضعوا لكل هذه خطاً يوضع فوق رمز الحرف الصحيح . ومثل

(18) ينظر : د . يوسف خليفة أبو بكر ، « أنواع التمارين اللغوية في الكتاب المدرسي » ، مجلة اللسان العربي ، المجلد 23 ، ص 53 - 58 .

هذه الحالة تتكرر كثيراً في الدراسات الصوتية واللّسانية والتجويدية . وهي في حاجة الى سماعها ممن يحسن نطقها بطريقة مباشرة أو عن المسجلات الصوتية .

وتحقيق المخطوطات القديمة النافعة من هذه المؤلفات .

6 ـ اختيار ذوي المواهب الجيدة والرغبة الصادقة والخلق الكريم في تدريس اللغة العربية والدين الإسلامي وإعدادهم إعداداً جيداً وفق أحدث المناهج والطرق قبل الدخول إلى المهنة ثم متابعة تعليمهم وتدريبهم وتثقيفهم المستمر أثناء الخدمة ، وتوفير خدمات التوجيه وغيرها من الخدمات التي من شأنها أن تساعد على نموهم المهني المستمر وعلى رفع معنوياتهم وزيادة إنتاجهم في مجال عملهم .

7 ـ مطالبة المنظمات التربوية والثقافية العربية ، مثل « المنظمة العربية للتربية والثقافية والعلوم » بالمساهمة في نشر وتعليم اللّغة العربية في الأقطار الإسلامية والاستفادة من المنح الدراسية التي تمنحها بعض البلدان العربية للطلبة المسلمين لدراسة اللّغة العربية والدين الإسلامي فيها ، وتشجيع التبادل بين الباحثين والأساتذة الجامعيين والمدرّسين العرب المسلمين وزملائهم في الأقطار الإسلامية غير العربية ، من أجل نشر وتدعيم الثقافة العربية في هذه الأقطار ، وتوثيق العلاقات الثقافية والاقتصادية والسياسية بين البلدان العربية والبلدان الإسلامية ، وواجب العرب أن يدركوا واجبهم في هذا الخصوص والا يتوانوا عن تقديم العون في هذا المجال حين يطلب منهم ذلك . إن نشر اللغة العربية والدين الإسلامي هو في طليعة واجباتهم المقدسة ، لأن نزول القرآن الكريم بلغتهم لا ينطوي على تشريف لهم فحسب بل على تكليف لهم أيضاً بالمساهمة في نشر اللغة العربية والثقافة الإسلامية في البلدان الإسلامية وبين الشعوب الإسلامية .

هذه لمحة بسيطة أوجزتها عن فلسفة تدريس اللغة العربية والدين الإسلامي وعن سبل تدعيمها في المجتمعات الاسلامية غير العربية ، أرجو أن أكون قد وفقت في عرضها .

(د . عمر التومي الشيباني)



أجوبة المغيلي
عن أسئلة
الأمير الحاج محمد أسكيا
تأليف
الشيخ محمد بن عبد الكريم المغيلي التلمساني
حقّقها وعلّق عليها وترجمها إلى الانجليزية
الدكتور جون هنويك

مُرَاجَعَةُ
الدكتور أمين الطيبي

صدر في الآونة الأخيرة عن دار جامعة أكسفورد للنشر كتابٌ قيِّمٌ عن الإسلام في منطقة الحوض الأوسط لنهر النيجر في أواخر القرن التاسع الهجري / الخامس عشر الميلادي بعنوان (أجوبة المغيلي عن أسئلة الأمير الحاج محمد أسكيا) . وقد حقّق الكتابَ وترجمه إلى اللغة الانجليزية وعلّق على الأجوبة جون هونويك John Hunwick أستاذ التاريخ بجامعة الشمال الغربي بنيجيريا ، كما زوّده بلمحة تاريخية عن انتشار الإسلام في منطقة الحوض الأوسط لنهر النيجر إلى عام 1500 م ، وبترجمةٍ لحياة الفقيه والمُصلح التلمساني الشهير محمد بن عبد الكريم المغيلي ، ذاكراً شيوخه ومؤلفاته وتأثيره ، كما أرفق الكتابَ بخريطتين ، إحداهما لشمال وغرب أفريقيا ، والأخرى لمنطقة حوض نهر النيجر الأوسط .

ومن المعروف أن الإسلام أخذ في الانتشار في إقليم السودان

الغـربي (غرب أفـريقيا) منـذ أن تـوطَّـد الحكمُ العـربيُّ في الشمـال الإفـريقي ، أي منذ مـطلع القـرن الثـاني للهجـرة / القـرن الثـامن للميـلاد ، وذلك عن طـريق التجار المغـاربة ، وتعـاقبتْ في السودان الغربي منذ القـرن الخامس الهجـري / الحادي عشـر الميلادي ثـلاثُ ممالك إسلاميةٍ هي غانة ، ومالي ، وصنغاي . وقد آلتْ المنطقة ـ منذ أواخر القرن الخامس عشر الميـلادي ـ إلى مملكة صنغـاي وعاصمتهـا كوكو / جاو (Gao) عند مُنحنى نهر النيجـر ، الى الجنوب الشـرقي من مدينة تنبكتو ، وذلك على يد سُنِّي علي (حَكَم 1464 — 1492 م) الـذي استولى ـ في جملة مـا استولى عليـه ـ على مـدينـة تنبكتـو عـام 1468 م ، وأساء معاملة علمائها ، مما اضطر معظمهم إلى الرحيل عن تنبكتو إلى ولاتَه وغيرها من الواحات في أطراف الصحراء الكبـرى . واغتصب مُلْكَ صنغـاي من بعـد سُنيٍّ عـلي الأسكيـا محمـد (حَكَم 1493 — 1528 م) الذي أدى فريضة الحج ـ وقلَّده شريف مكة خلافةَ بلاد تكرور ـ وأحسن معاملةَ الفقهاء وقـرَّبهم إليه ، فـازدهرت لـذلك تنبكتـو طـوال القـرن السـادس عشـر ، وأصبحت المـركـزَ الـرئيسـيَّ للدراسات الإسلامية في السودان الغربي . ولذلك ، فإن الأمير أسكيا محمد حظي بتأييد الفقهاء طوال حكمه الطويل الذي امتدَّ نيفاً وثلاثين عاماً ، وكان ذلك التأييد من أهم العـوامل في تـوطيد حكم الأسكيـا محمد في امبراطوريته الشاسعة التي امتدَّت حتى ساحل البحر المحيط .

وكـان الفقيه المَغيـلي ممَّن قـرَّبهم الأسكيـا محمـد إليـه ، وسعى لاستشارتهم في تدبير مُلْكه بمقتضى الشريعة الإسلامية . إن المصادر عن حياة الفقيه المغيلي قليلةٌ وجلُّ ما يتوفَّر لدينا من معلومات عنه مستمدٌّ من مصدرين مغربيَّينْ هما كتابُ (دوحة الناشر لمن كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر) لابن عسكر ، وكتاب (نيل الابتهاج بتطريز الديباج) لأحمد بابا التنبكتي .

وُلد محمد بن عبـد الكريم المَغيـلي في مدينـة تِلْمِسان بـالمغرب الأوسط (القـطر الجزائـري حاليـاً) وتلقَّى علومه الأولى عـلى أيـدي شيخَـينْ هما عبـد الرحمن الثعـالبي (ت 875 هـ) في مدينـة تـونس ،

ويحيى بن يدير (ت 877 هـ) في مدينة تِلْمِسان .

وقد أبدى الفقيه المغيلي قلقه على مصير الأمة والشريعة الإسلامية في عهده ، إذ سقطتْ غرناطة ـ آخرُ قواعدِ المسلمين بالأندلس ـ في أيدي ملكيْ قشتالة وأراجون عام 1492 م ، وكان البرتغاليون قد احتلُّوا عام 1415 م مدينة سبتة ، ثم احتلُّوا عدداً من موانيء المغرب المُطلّة على المحيط الأطلسي ووصلوا إلى ساحل غينيا بغرب افريقيا ، كما أن ممالك بني وطّاس وبني عبد الواد (بني زيان) والحفصيِّين في الشمال الإفريقي كانت تعاني من الوهن والانحلال ، بحيث لم تَقْوَ على نجدة مملكة غرناطة أو على وقف عدوان البرتغال على موانىء المغرب .

وفي هذه الظروف العصيبة ، توجَّه الفقيه المغيلي إلى واحة توات بجنوب الجزائر ، وفيها تناهتْ اليه أنباءُ المسلمين في إقليم السودان الغربي جنوب الصحراء عن طريق تجار توات الذي كانوا يتردَّدون على مدن ذلك الإقليم ، وكذلك عن طريق الحجاج المارِّين بتوات ، إلا أن الظروف في أوائل العقد الأخير من القرن الخامس عشر لم تكن تسمحُ له بالتوجه إلى أراضي صنغاي في عهد ملكها سُني علي الذي كان يضطهد رجال الدين ، ولذلك فإن الفقيه المغيلي زار كانو (عام 897 هـ/ 1492 م) وكَتْسينا (في شمال نيجيريا حالياً) ، ولعلَّ زيارته هذه كانت استجابةً لدعوةٍ تلقَّاها من أميريها . وبعد وفاة سُني علي عام 1492 م ، توجَّه المَغيلي إلى كَوْكو حاضرة صنغاي بقصد إعانة أميرها أسكيا محمد على الحكم بمقتضى الشريعة الإسلامية ـ ومن المُحتمل أن تكونَ الأجوبة على أسئلة محمد قد حُرِّرت في كَوْكو أثناء زيارة الفقيه المغيلي لها .

إن الأسئلة التي وجَّهها أسكيا محمد سبعةُ اسئلة ، وقد أورد الفقيهُ المغيلي نصوصها مرفقاً كلَّ سؤالٍ بجوابه عليه . يقول أسكيا محمد في السؤال الأول : منذ مَنَّ الله علينا بالإسلام ، أصابتنا مصيبةٌ في هذه البلاد لعدم الأمانة فيمن ينسب إليه العلمُ من قُرَّاء بلادنا ، فهل يجوزُ لي أن نعمل على قولهم في دين الله ، أو لا يحلُّ ذلك ؟ وبيِّنْ لنا صفةَ

أجوبة المغيلي

عن أسئلة

الأمير الحاج محمد أسكيا

تأليف

الشيخ محمد بن عبد الكريم المغيلي التلمساني

حققها وعلق عليها وترجمها إلى الانجليزية

الدكتور جون هنويك

الناشر

دار جامعة أكسفورد للنشر

لصالح الأكاديمية البريطانية

١٩٨٤

من يصلح لذلك شرعاً . ويقول الأسكيا في السؤ ال الثاني : ما قولكُم في هذه البِلاد وأهلها ، فإنهم في زعمهم وظاهر أمرهم مسلمون ، وكان سُنّي علي ينطق بالشهادتين ونحوهما من ألفاظ المسلمين ، ومع

ذلك يعبد الأصنامَ، ويصدِّق الكُهَّان، ويستعين بالسحرة . . . ومن صفته أيضاً أنه حلَّل دماء المسلمين وأموالهم ، فقتل من القُرَّاء والفقهاء . . ونَهَب من الأموال ، وسبى من الحريم ، وباعَ من الأحرار مالا يحصى . . . فما الحكمُ في سني علي وجميع أعوانه من الظلَمة ؟ وفي السؤال السادس يسأل أسكيا محمد عن أناسٍ لا يتوارثون على الكتاب والسُنَّة، وإنما يأخذ مالَ الميِّت ابنُ أخته مثلاً . فهل هذا المالُ لبيت مال المسلمين ، أو يترك بأيديهم ، ويجبرون على التوارث فيه وفي غيره على شريعة الإسلام ؟

إن أجوبةَ الفقيه المغيلي على هذه الأسئلة ومصنَّفاته التي تجاوزت ستةً وعشرين مصنَّفاً ـ وكلها تقوم وتحضُّ على التمسك بالشريعة ـ كان لها تأثير كبير على حركات التجديد والجهاد في غرب أفريقيا ، وبخاصة تلك الحركة التي تزعَّمها الشيخُ عثمان بن فودي (دان فوديو) بشمال نيجيريا في أوائل القرن التاسع عشر ، وعليها استند في تبرير جهاده .

ولعلَّ من المناسب أن نورد كلمةً عن نشاط المغيلي في بلاد الهوسا قبل قدومه إلى صُنغاي . أن الرُبْعَ الأخيرَ من القرن السادسَ عشرَ شهد فترةً من الإصلاحات في بلاد الهوسا بدأها أمراءُ كانو وكتسينا وزازو . وقد تزامنت تلك الفترة مع وصول الفقيه محمد بن عبد الكريم المغيلي الذي اشتُهر بعلمه وأفكاره الثورية التي إنصبَّتْ على إصلاحِ نظُم الحكم ومحاربة البِدَع . وقد لقيْت آراؤه الثوريةُ قبولاً وترحيباً كبيريْن في بلاد الهوسا ، حيث حظي الفقيهُ المغيلي بالتقدير الكبير من قِبَل أمراء البلاد وأهلها .

وقد وضع الفقيه المغيلي لأمير كانو ـ محمد رمفا ـ رسالةً شاملةً حول شؤون الحكم أسماها (تاج الدين في ما يجب على الملوك) بَيَّنَ فيها أن المُلْكَ يعهد به إلى الأمير لكي يعمَل على توفير أسباب الخير لرعيته روحياً ومادياً ، وعليه أن يستأصل الفسادَ بكافة أشكاله . وأشار المغيلي على أمير كانو بإعادة تنظيم جهاز الدولة ، بحيث يكون للأمير مجلسٌ يزوِّده بالمشورة في الأمور المتعلقة بتسيير شؤون الدولة ، وبأن يكون للأمير أمينٌ لبيت المال وكتبةٌ ومحاسبون يعهد اليهم

بالاحتفاظ بسجلات الدولة . وقد أخذ الأمير محمد رمفا بتوصيات الفقيه المغيلي في الرسالة .

وبطلب من أمير كانو وضع الفقيه المغيلي رسالةً فقهيةً صغيرةً عنوانها (الوصيَّة) وفيها أوصى بإصلاحٍ الأسواق ، وبمعاملة الرعية كافةً بالعدل والمساواة ، دون تمييز ، حتى لو كان الشخصُ عالماً أو فقيهاً أو شريفاً أو أميراً .

عرض كتاب

الكتاب في الحضارة الاسلامية

تأليف : عبد الله الحبشي

كويت : شركة الربيعان للنشر والتوزيع ، 1982, 201 ص.

عرض وتقديم
مفتاح محمد دياب
قسم المكتبات والمعلومات ،
كلية التربية ، جامعة الفاتح ، طرابلس .

بسم الله الرحمن الرحيم

مقارنة بالدراسات والكتب التي صدرت تؤرخ بداية ظهور الكتاب وتاريخه في اللغات الاجنبية ، فاننا نجد أن هناك نقصاً كبيراً في جانب من جوانب تاريخ الحركة العلمية والثقافية في اللغة العربية والذي يعتبر الكتاب أهم وسائطها خاصة منذ أن عرف العرب الكتاب وقبل اختراع الوسائط الأخرى التي اخذت تنافس الكتاب كوسائط ثقافية ووسائل لنقل المعرفة والمعلومات من القرن العشرين مثل الاذاعة المرئية والمسموعة والأدوات الالكترونية الأخرى .

وقد جاء كتاب عبد الله الحبشي ليسد جانباً من هذا النقص في حركة تأريخ الكتاب العربي والكتاب الإسلامي ويلقي بعض الضوء على حركة التأليف والنشر من الحضارة الإسلامية التي كان احد مآثرها الخالدة الاهتمام بالكتب وحركة التأليف حتى حفظت لنا كنوزاً لا تزال مثار دهشة الشرق والغرب على السواء وكان لها أيضاً الفضل الأكبر في

حفظ تراث الحضارات السابقة لها .

* * *

يضم الكتاب تقديماً بقلم أحمد عبد الرزاق الرقيحي ومقدمة موجزة للمؤلف وعشرة فصول أو موضوعات هي على التوالي : صناعة الكتابة ، النساخة ، فن النساخة ، جمع الكتب والاحتفال بها ، إعارة الكتب ، حرق الكتب ، شغفهم (أي المسلمون) لمطالعة الكتب ، شغفهم بالتأليف ومنهجهم في البحث ، سرقة الكتب ، وشغفهم بتأليف الكتب .

تحدث الكاتب في الفصل الأول « صناعة الكتاب » بإيجاز عن تطور فن الكتابة في الحضارة الإسلامية وكيف أصبحت صناعة الكتاب « علماً رائجاً له رجاله وخبراؤه » ، وكيف كان العلماء العرب والمسلمون « يغذون المكتبة الإسلامية بالعديد من المؤلفات العلمية . » . وتعرّض فيه أيضاً إلى ذكر النساخ والوراقين الذين كان لهم دور كبير في عملية نسخ الكتب والمحافظة عليها « وهم جمهور واسع ضم كل من له قدرة على الكتابة وما يتصل بها من وراقة وتجليد وفن مكتبي إلى غير ذلك » . وذكر فيه أيضاً أن النساخة أصبحت من أهم الآثار في الحضارة الإسلامية . إلاّ أن الحديث عن صناعة الكتاب وأهميتها والاشتغال بها في تلك الفترة من الزمن كان يمكن أن يأخذ صفحات كثيرة وربما مجلدات بدلاً من صفحتين في هذا الكتاب . وفي الفصل الثاني من الكتاب وهو « النساخة » عرض المؤلف النساخة كصناعة إسلامية عريقة لها أدواتها ومستلزماتها . وذكر من هذه الأدوات « المحبرة » التي اعتبرها المؤلفون القدامى « أم آلات الكتابة وسمطها الجامع » ، وكانت تصنع من « أجود العيدان كالابنوس والساسم والصندل ثم غلب على المتأخرين استعمالها [صناعتها] من النحاس الأصفر والفولاذ وتغالوا من أثمانها . » ثم ذكر بعض الأقوال لعدد من كبار الأئمة والفقهاء والمؤلفين في المحبرة وأهميتها بالنسبة للطالب والعالم والناسخ ، وأورد جملة من الأبيات الشعرية وضعها أصحابها في مدح المحبرة وتبيان قيمتها ، مثل ما قاله أبو القاسم

العلوي في وصف محبرة :

ماء كقطع الليل في لونه
تنزحه أقلامنا من قليب
قطر الندى ينبت زهر الندى
وهذه تنبت زهر القلوب
خواطر القلب إذا ما صغت
تخبر عما في حجاب الغيوب
نحوكه وشيا بأقلامنا
فبعضنا مخط وبعض مصيب

وكذلك ما قاله علي بن الصباح :

دواة حديد زيّن الله خلقها
بكفّ فتى حلو الكتابة حاذق
تدير العطايا والمنايا حرابها
إذا طعنت في شاكلات المهارق

وتطرق المؤلف إلى ذكر بعض الشروط التي وضعها الكتّاب للمحبرة أو الدواة كأن « تكون متوسطة في قدرها نصفا في قدها فتقصر ، لا باللطيفة جداً فتقصر أقلامها ولا بالكبيرة فيثقل حملها ، . . . . الخ » ، وجاء في هذا الفصل أيضاً أنواع الحبر والمداد التي كان يكتب بها الكتاب وينسخ بها النساخ ، وتفضيلهم لنوع عن آخر مثل الكتابة بالحبر على الكتابة بالمداد الأسود . وذكر المؤلف بعض الحوادث الطريفة التي حدثت في مجالس العلماء والنساخ نتيجة لدلق المحابر على الثياب، والوصفات التي يمكن أن تنظف عن طريقها الثياب من الحبر . وأورد عنوان أحد الكتب القديمة التي تتناول صناعة الكتاب وأدواته وهو كتاب **المخترع من فنون الصنع** ، للملك الرسول يوسف بن عمر صاحب اليمن المتوفى عام 694 ، وهذا الكتاب ـ المخترع في فنون الصنع ـ وغيره جعل المؤلف يحس بمدى « التطور الذي وصلته صناعة الكتاب في الحضارة الإسلامية وهذا في سائر البلدان الإسلامية . » وتحدث عن الأداة الثانية وهي القلم الذي هو

« أحد آلات الناسخ ينبغي أن يكون صلباً لمنع سرعة الحرى ، ولا يكون رخواً فيسرع إليه الجفا ويجب أن يتخذ أملس العود مزال العقود وتوسع فتحته وتطال جلفته وتحز قطته ، ويحمد فيه القصب الفارس وخشب الأبنوس الناعم . . . . الخ . » وأورد عدداً من الأوصاف التي وصف بها القلم كقول ابن المقفع « القلم بريد القلب » ، وقول أبي دلف « القلم صائغ الكلام » ، وغيره من الأوصاف الأخرى للكتاب أو النساخ أو التجار الذين كانوا يتعاطون تجارة بيع الأقلام . وقد أشار المؤلف إلى بعض الكتب التراثية التي تحفل بأوصاف القلم لعل القارىء يعود إليها إذا أراد معرفة ذلك ، مثل كتاب **صبح الأعشى** ، وكتاب **أدب الإملاء** ، وكتاب **أدب الكتاب** .

أما في فصل « فن النساخة » فقد تحدث المؤلف عن فن النسخ في الحضارة الإسلامية وكيف أن هذا الفن أصبح مهنة تعاطتها عدة أجيال متعاقبة ، وتناول الآداب والشروط التي ذكرها أو وضعها العلماء للنساخ من بعدهم مثل ما ذكره ابن جماعة من أن الناسخ إذا نسخ شيئاً عن كتب العلوم الشرعية فينبغي أن يكون على طهارة مستقبل القبلة طاهر البدن والثياب بحبر طاهر ويبتدىء كل كتاب بسم الله الرحمن الرحيم ، فإذا كان الكتاب مبدوء فيه بخطبة تتضمن الحمد لله تعالى والصلاة على رسوله كتبها بعد البسملة وإلا كتب هو ذلك ، وذكر أيضاً المجالات التي كان يستخدم فيها العلماء الرموز التي يفهم منها الدقة والصحة وكذلك علامات الترقيم والايضاح . وعرض المؤلف في هذا الفصل لقدرة النساخ لاتقان فن الكتابة وطريقتهم في نسخ الكتب ، وذكر أن من النساخ من تخصص فقط في نسخ عناوين الكتب ، مثل الناسخ إبراهيم بن أحمد الزرعي . وعرض المؤلف أنواع الخط المستعمل في الكتابة في ذلك الزمن ، ودقة وأهمية كل نوع ، وإجادة الخط إجادة تامة من قبل النساخ ، وضرب مثلاً لاتقان الكتابة بالخط الدقيق الخطاط اسماعيل المعروف « بالزمكحل » المتوفى عام 788 ، الذي كان « يكتب سورة الاخلاص على ارزه وكتب من المصاحف شيئاً كثيراً وخطه في غاية الحسن . » . وبيّن الأقوال التي

قيلت في مدح وذم عدد من أنواع الخط ، وكذلك ضرب أمثلة لعدد من النساخ الذين لهم سرعة فائقة في نسخ الكتب ، مثل الناسخ محمد بن إبراهيم الطاهري الذي « كان يكتب في اليوم الواحد خمس كراريس فأكثر » ، وذكر أمثلة للأقوال التي وردت بصدد امتلاك عدد من النساخ لثروات كبيرة نتيجة امتهانهم حرفة النساخة وما كان يعود عليهم منها من الأموال . كذلك أورد المؤلف عدداً من الأقوال التي كانت تذم حرفة النساخة لما تجره على أصحابها من بؤس وألم وشؤم ، كقول أحد النساخ واسمه أبو حاتم يصف حاله وحال زملائه :

إن الوراقة حرفة مذمومة
محرومة يمشي بها زمن
إن عشت عشت وليس لي اكل
أو مت مت وليس لي كفن

كذلك أورد المؤلف نقلاً عن أمهات كتب التراث العديد من الأحاديث والروايات التي جاءت في النساخ تصف أحوالهم وحيلهم في اختصار الكتب إذا ملوا نسخها ، وما ذكره العلماء والشيوخ في النساخين الذين يختصرون الكتب دون ذكر ذلك مما يضر بالانتاج الفكري العلمي ، وكيف كان بعض العلماء يضن « بكتبه خشية من تلاعب النساخ بها . » وجاء أيضاً بعدد من الروايات تقليد بعض النساخ لأئمة وكبار الخطاطين ، وتفضيل العلماء والأدباء نساخة أحد النساخين عن غيرها ، مثلما يفعل الآن الكتاب والمؤلفون في المفاضلة بين ناشر وناشر أو بين مطبعة وأخرى . وكذلك جاء ذكر بعض العلماء الذين كانوا ينسخون كتبهم بأنفسهم كما كان يفعل ابن الجوزى .

ومن فصل « جمع الكتب والاحتفال بها » بيَّن المؤلف اهتمام المسلمين بالكتاب ومكانته عندهم واهتمامهم الكبير بجمع الكتب وتقديرهم لصناعة الكتاب وللمؤلفين والنساخ الذين كان لهم الفضل في عملية نشر الكتب في العالم الإسلامي وانتشار المكتبات التي أنشئت من أجل حفظ ما كان ينسخ ويقتنى من قبل الملوك والأمراء والعلماء وباقي المسلمين ، وذكر عدداً من المكتبات الإسلامية القديمة التي ذاع

صيتها في العالم الإسلامي وأوربا مثل مكتبة « بيت الحكمة » ، في بغداد ، ومكتبة « دار العلم » في القاهرة ومكتبة « القيروان » وغيرها. وأعطى المؤلف أمثلة عن اهتمام المسلمين بجمع الكتب وكيف كان الحكام يبعثون الرجال لجمع الكتب من المناطق البعيدة جداً مثلما فعل الحكم المستنصر في الأندلس الذي كان « يبعث رجالاً إلى جميع بلاد المشرق ليشتروا له الكتب عند أول ظهورها . » وعدّد ما كان يملكه أصحاب المكتبات الخاصة من المسلمين القدامى وما كانت تحويه تلك المكتبات من الكتب والمخطوطات مثل مكتبة الملك المؤيد في اليمن - توفى عام 721 - التي كانت تحتوي على « نحو مائة ألف مجلدة ويحمل إليها الكتب النفيسة من كل صوب حتى إنه بذل في نسخة جيدة من كتاب الأغاني بخط ياقوت المستعصمي نحو مائتي دينار . » وكذلك جاء ذكر ما كان يلقاه العلماء من رعاية وعناية وتشجيع كبير من طرف الأمراء وحكام المسلمين ، حيث كان الحكام يمنحون الهبات والأموال للعلماء والأدباء على مؤلفاتهم القيمة مثل ما فعله الملك الأشرف المتوفى عام 803 هـ حينما كافأ العلامة الفيروز ابادي المتوفى عام 817هـ بعد انتهائه من إعداد كتابه المسمى **الاصعاد إلى رتبة الاجتهاد** ، حيث منحه ثلاثة آلاف دينار مكافأة له على عمله هذا . وهذا التشجيع المادي وغيره من التشجيع المعنوي الآخر كان له الأثر الكبير في النهضة العلمية التي وصلت إليها الحضارة الإسلامية في ذلك الزمن . ثم ذكر المؤلف عدداً من الكتب الموضوعة حديثاً والتي تغطي وتفي بكثير من أخبار الكتب والمكتبات الإسلامية القديمة .

وفي الفصل الذي أفرده المؤلف للحديث عن « إعارة الكتب » أورد القصص والأساليب التي كانت متبعة من قبل بعض المسلمين في إعارة الكتب خاصة أولئك الذين كانوا يحبون الكتب حباً كبيراً ولم تكن لديهم القدرة على شرائها حيث استعانوا في هذا الأمر بالمكتبات التي كانت تقوم بإعارة الكتب للقراء مثل المكتبات التي أوقفها بعض الأفراد على الاستخدام العام أو المكتبات التي كانت تصرف عليها الدولة والمكتبات الملحقة بقصور بعض الأمراء . وكذلك ما أورده من أن

بعض العلماء جعل من إعارة الكتب وسيلة لعدم شرائها مثلما كان يفعل العلامة النحوي المفسر أبو حيان المتوفى عام 745 هـ حيث كان يقول « أنا إذا أردت أي كتاب استعرته من خزائن الأوقاف وإذا أردت من أحد أن يعيرني درهماً ما أجد ذلك . » وإعارة الكتب تعتبر الآن من الخدمات المهمة التي تقوم بها المكتبات ، وقسم الإعارة يعتبر أحد الأقسام الأساسية لأي نوع من أنواع المكتبات الحديثة ، وقد عرف المسلمون خدمة الاعارة وجعلوا لها قوانين تنظمها منذ عدة قرون ، وبذلك قدموا للخدمة المكتبية نموذجاً مثالياً في مكتباتهم كان يمكّن الناس من إعارة الكتب والاستفادة منها ، وكان كثير من العلماء يعيرون كتبهم الخاصة للناس ، وجاءت أحاديثهم وأقوالهم معبرة عن حبهم لإعارة ما يملكونه من كتب للناس حتى تعم الفائدة على الجميع ، مثل قول خميس بن علي الجوزى :

كتبي لأهل العلم مبذولة
أيديهم مثل يدي فيها
متى أرادوها بلا منة
عارية فليستعيروها
حاشاي أن اكتمها عنهم
بخلاً كما غيري يخفيها
أعارنا أشياخنا كتبهم
وسنّة الأشياخ نمضيها

وكذلك وردت جملة من الأحاديث عن آداب إعارة الكتب وما يجب أن يقوم به المستعير من المحافظة على الكتب وردها في الوقت المناسب . . . . الخ . ومن ناحية أخرى أورد المؤلف كثيراً من الروايات عن بعض الذين كانوا يمنعون إعارة كتبهم بسبب عدم رد المستعيرين لهذه الكتب مما جعلهم يحجبون الكتب عن الناس ، ومن الأقوال التي جاء بها المؤلف كمثل على ذلك قول حمزة بن حبيب الزيات : « لا تأمنن قارئاً على دفتر ولا حمالاً على حبل . » ونتيجة أيضاً لبعض المشكلات التي كانت تعترض بعض المكتبات بسبب

إعـارة الكتب كان بعضها لا يعير الكتب خارج المكتبة ، مثـل مكتبة الحكمة بنيساربور وكذلك كانت تفعل المكتبة المحمودية .

وفي فصل « حرق الكتب » أورد المؤلف عدداً من الشواهد التي كانت تُحكي عن حوادث حرق الكتب نتيجة لحرق المباني والمساكن . وذكر عدداً من العلماء الـذين أحرقت كتبهم وكيف أصـابتهم الحسرة والألم من جـراء فقدهم لكتبهم ، ومن الأمثلة التي أوردهـا المؤلف ، العلامة محمد بن علي المـادراني المتوفى عـام 345 ، والعلامـة عمر بن الحسين الخرقي المتوفى عام 334 ، والعلامة أبـو حفص عمر بن عـلي الملقن المتوفى عام 804 والذي سبب له حرق كتبه ذهولاً عقلياً وخللاً في المخ . . . . الخ . كذلك أورد الكاتب ما تعرض له كثير من العلماء من مصـادرة لكتبهم وحرقهـا مثل الإمـام ابن حـزم ، والفقيـه عبـد السلام بن عبد الوهاب بن عبد القادر الجيـلاني الذي أتهم بـالفلسفة والسحر فأحرقت كتبه . وهناك أيضاً بعض الحكـايات التي قـام فيها بعض العلماء أو الأدباء أو غيرهم بإحراق كتبهم أو إتلافها بأنفسهم ، مثلما فعل الصوفي أحمد بن أبي الحواري الذي أغرق كتبـه في البحر ، وغـير ذلـك من الـروايـات والقصص عن المؤ يـدين لإتـلاف الكتب والمعارضين لـذلك . ومن المعروف ـ كما ذكـر الكتاب ـ أن أشهـر من حرق كتبه من الأدباء هو الأديب أبو حيان التوحيدي .

أما في موضوع « شغفهم بمطالعة الكتب » فقد ذكر المؤلف أن شغف المسلمين بمطالعـة الكتب وقراءتهـا كان نمـوذجاً آخـر من نماذج تقديرهم للكتب والحرص عليها ، وكـذلك حـرص العلماء المسلمين الشديد على مطالعـة الكتب وعدم تـركها حتى أثنـاء المرض ، وجـاء بأمثلة لعدد من العلماء الذين اشتهروا بحبهم للمطالعة والقراءة ، مثل الجاحظ ، والفتح بن خاقان ، والخطيب البغدادي ـ الذي يروى عنه أنه كان يمشي وفي يده كتاب يطالعه ـ ، والحسن اللؤلؤي ، وعلي بن الجهم وغيرهم .

وفي مـوضـوع « شغفهم بـالتـأليف ومنهجهم في البحث » بـيّن

المؤلف الاهتمام الذي كان يوليه المسلمون في تـأليف كتبهم والبحث فيهـا حتى الرمق الأخـير من الحيـاة ، وكيف شغلت مسـائـل العلوم والتفكـير فيها العلماء عن الشعـور بمن حولهم . ثم تحـدث عن منهج علماء المسلمـين في البحث والـطرق التي كـان العلماء يتبعـونها في التأليف ، وأشار إلى ما كتبه أحد المستشرقين في موضوع منهاج البحث عند المسلمين وهو كتاب **مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي** ، وذكـر المؤلف أن موضـوع البحث ومناهجـه عند المسلمـين لا زال لم يستوف حقه بالبحث في الوقت الحاضر . وعلق على كتاب المستشرق المذكور بقوله بأنه لم يـوف الموضـوع حقه ولم يستشفّ هـذا المستشرق طبيعة البحث الإسلامي كمنهج خاص بالإسلام .

وأفرد المؤلف فصلاً عن « سرقة الكتب » ، وكيف كان كثير من العلماء يشكـون من سرقـة مؤلفاتهم ونسبتهـا إلى غيرهم ويقصـد هنا موضوع انتحال المؤلفات ونسبتها إلى غير مؤلفيها كما يحدث الآن من تزوير للكتب من طرف بعض الناشرين . وأورد عدداً من الحكـايات التي توضح عملية السرقة ونسبة الكتب إلى غير أصحابها الحقيقيين ، وضرب أمثلة للعديد من الكتب المنتحلة وأسماء من انتحلهـا ونسبها لنفسه .

أما الفصل الأخير من هذا الكتاب فقد كان موضعـه « شغفهم بتـأليف الكتب » وتحدث فيـه عن طـرق المسلمـين في تـأليف الكتب وحالهم في الكتابة . وجاء بمـا قالـه العلماء عن الأوقات التي يستحب فيها التأليف والكتـابة عن غيـرها من الأوقـات مثل قـول ابن جماعـة « أجود الأوقات للحفظ الأسحار وللبحث الأبكار وللكتابة وسط النهار وللمطالعة والمذاكرة الليـل » ، وكيف كان العلماء المسلمـون يقسّمون وقتهم مثل الامام الشافعي الذي كان « يجزيء الليـل ثلاثـة أجزاء ، الثلث الأول للكتب والثـاني يصـلي والثـالث ينـام » ، وأورد بعض القصص والروايات عن بعض عادات العلماء في الكتابة والتأليف وما له علاقة بذلك .

خاتمة :

وكما ذكرت في بداية حديثي عن هذا الكتاب ، من أنه يسد نقصاً كبيراً وفراغاً يعاني منه تاريخ الكتاب العربي والإسلامي إلاَّ أنه كان بإمكان المؤلف أن يوسِّع في هذا الكتاب ويضمنه كثيراً من المعلومات عن حركة نشر الكتب وطرق النشر وأساليبه من العصور الإسلامية المختلفة ، ويعقد مقارنة بين المسلمين القدامى والمحدثين من ناحية الاهتمام بالكتاب والكتابة وتقدير العلم والثقافة الأمر الذي رفع المسلمين في ذلك الوقت إلى قمة المجد العلمي والحضاري ، وما يعانيه المسلمون الآن من تخلف على كل المستويات وخاصة المستوى العلمي . كذلك يمكن أن يعقد مقارنة بين الأعداد الكبيرة من الكتب التي نسخها المسلمون القدامى والتي وصلت إلى الملايين ، والنقص الموجود حالياً في صناعة الكتاب العربي والإسلامي على الرغم من وجود المطابع الحديثة في هذا الوقت . وهذا ما نرجو أن يضيفه المؤلف الاستاذ عبد الله الحبشي في المرة القادمة سواء في طبعة جديدة مزيدة لهذا الكتاب أو في مؤلف آخر . ونرجو أن يكون هذا الكتاب حافزاً وخطوة أولى لكثير من المؤرخين والمهتمين بالكتاب العربي والإسلامي لتقديم المزيد من الأعمال التي تتناول بالدراسة والبحث تطور الكتاب العربي والإسلامي عبر العصور ، مما يثري المكتبة العربية والإسلامية ويسد الفراغ الذي تعانيه في هذا الجانب مقارنة لها بالمكتبات العالمية الأخرى . وهذا العمل يعتبر مرجعاً مهما للمتخصصين في تاريخ الكتب والمكتبات وكذلك تاريخ الحركة الثقافية في الوطن العربي والعالم الإسلامي ، ونسأل الله التوفيق .

مفتاح محمد دياب

نصوص مترجمة

IGNAZ GOLDZIHER

«MUSLIM STUDIES»

(MUHAMMEDANISCHE STUDIEN)

Translated From German by
C.R. Barber and S .M . Stern

Volume 2

ALDINE AND ATHERTON
CHICAGO AND NEW YORK

أجنتس جولد زيهر

دراسات محمدية

الجزء الثاني

ترجمه عن الانكليزية

الصديق بشير نصر

الإهداء

إلى عزيزي
أوجست مِلّر
إعترافاً بالصداقة الحقّة

تنويهات

ـ الهوامش الموضوعة بين حاصرتين [ ] إضافات من صنع الدكتور سترن أحد مترجمي الكتاب من الألمانية إلى الإنجليزية . وباقي الهوامش لجولد تسيهر نفسه .

ـ التعليقات المسبوقة بنجمة * (. . .) هكذا ، هي من عند المترجم إلى العربية .

ـ سلك جولد تسيهر في ذكر مصادره ـ التي لم يشر إليها في التمهيد ـ مسلكاً عجيباً لا يمت إلى المنهج العلمي بصلة . فهو تارة يشير إلى المؤلف دون ذكر اسم الكتاب كأن يقول : « ابن قتيبة ص(١٠٠) » . فلا تكاد تعرف أيَّ كتابٍ لابن قتيبة يعني ، ثم بمشقة تكتشف أنه يريد كتابه (المعارف) مثلاً .

وتارة أخرى يشير إلى الكتاب دون ذكر اسم مؤلفه ، كأن يقول : « التوضيح ص٣٠٠ » . فلا تدري لمن التوضيح هذا وفي أي موضوع هو . وبعد لأيٍ تكتشف أنه حاشية في أصول الفقه لصدر الشريعة ، الأمر الذي أرهقني في تخريج نصوصه .

وهو فضلاً عن ذلك يرجع إلى طبعات قديمة نافدة اضطرتني إلى رد تلك الإحالات إلى مواطنها في طبقات أخرى متداولة ، إلاّ إذا أعيتني الحيلة فأبقى على ما ذكر .

ثم أنه قد يمضي إلى أبعد من ذلك فيكتفي بكنية المؤلف ورقم الصفحة ، كأن يقول : « أنظر ـ أبو المحاسن ص ٢١١ » . فلا تعرف من أبو المحاسن هذا ، أهو التاوقجي مثلاً أم ابن تغرى بردى ؟ ولا ما هو كتاب أبي المحاسن هذا ؟

ـ المصادر غير العربية أبقيت على الإحالات إليها كما هي .

ـ نقلت الهوامش إلى آخر كلِّ فصل بما يتلائم مع طبيعة المجلة المنشور فيها الكتاب .

ـ التصلية على النبي زيادة من عندي .

تمهيد

ينقلنا الجزء الثاني من كتاب (دراسات محمدية) - وإلى حدّ ما - إلى غمرة العوامل الشعبية والدينية ذات الأهمية البالغة في التطور التاريخي للإسلام .

والجزء الأكبر من الدراسات التالية يظهر في هذا الجزء لأول مرة ، باستثناء بضع دراسات سبق نشرها ، مثل : « تعظيم الأولياء في الإسلام Veneration of Saints in Islam » ، والتي كانت في الأصل مقالة كتبتها بالفرنسية تحت عنوان :

(Le culte des Saints chez les Musulmans)

وقد نشرت أولاً في مجلة تاريخ الأديان : Revue de l'histoire des religions, II, PP. 257-351. وقد ضُمَّت إلى هذا الكتاب في شكل منقّح كلياً .

وبصرف النظر عن كثير من الحذف ، فإن بعض المواضع قد زوّدت بمواد أكثر شمولاً ، بينما كانت المواضع الأخرى جديدة إلى حدّ كبير .

والذيل رقم (2) هو بعينه المقالة التي نشرتها في المجلة الآنفة الذكر , XVIII PP , . 180 - 199 تحت عنوان : (Influences chrétiennes dans la littérature religiruse de L'islam) وقد شرع في طبع هذا الجزء مع صدور القسم الثاني من كتاب فلهاوزن Skizzen und Vorarbeiten الأمر الذي لم ييّسر لي الأنتفاع بنتائج ذلك الكتاب لاسيما في الفصول الأولى من دراسة « الحديث ». وفي هذا المقام أود أن أشير إلى أن الصفحة (70) من كتاب فلهاوزن ذات صلة بالصفحتين (26) ، (27)من الجزء الثاني من فهرست برلين الشامل الذي وضعه الفرت Ahlwardt الذي يمكن أن يعدّ بحقٍ أكبر ذخيرة للتاريخ الأدبي للحديث النبوي ، وهذا لم يتوفر لي إلّا قبل تسليم المخطوط بوقتٍ قليل ، أيّ في اللحظة الأخيرة .

أما عن المخطوطات التي رجعت إليها عند كتابة هذا الجزء ، فإليك بياناً مفصلاً عنها :

- كتاب السير الكبير ، للشيباني . مع شرح للسرخسي . (مخطوط ليدن) فارنر رقم 373 ، ولكن لسوء الحظ لا يمكن التعرف على أصل الكتاب من الشرح الموضوع عليه في المخطوطة المذكورة ، والحال نفسه مع مخطوطة فيينا[1] .

---

(1)] كتاب السير الكبير مع شرح السرخسي . نشر في حيدر أباد سنة 1335 - 1336 هـ [.

ـ كتاب الكفاية في معرفة علوم الرواية للخطيب البغدادي[2] . (مخطوط ليدن) فارنر رقم 353.

ـ مختلف الحديث لابن قتيبة . مخطوط ضمن مجموعة فارنر السابقة رقم 882 [3] .

ـ أدب القاضي لأبي بكر ابن الخصاف . (مخطوط ليدن) فاريز رقم 550[4] .

ـ كتاب القصّاص والمذكّرين لابن الجوزي . مخطوط . المجموعة السابقة رقم 998[5] .

ـ أسانيد المحدثين[6] ، (مخطوط ليدن)، أمين رقم 39 (لاندبرج ، فهرست ، ص 13).

والمخطوطات التالية موجودة ضمن مجموعة مخطوطات الرفاعية بمكتبة جامعة لايبزج :

ـ تقريب النووي (وهو تقريب لمقدمة ابن الصلاح) والمسائل المأثورة (وكلتاهما ضمن مجلد واحد ، D . C . رقم 189[7] .

ـ رحلة عبد الغني النابلسي ، المسماة بالحقيقة والمجاز في رحلة الشام ومصر والحجاز (رقم 362[8]).

ـ الكواكب الدرّية للمناوي . رقم (141[9]).

---

(2) [نشر بحيدر اباد سنة 1357 هـ] .

* (ونشر مؤخراً بتحقيق الدكتور أحمد عمر هاشم ، بيروت ، دار الكتاب العربي 1984م) .

(3) [نشر في مصر سنة 1326هـ] .

* (وطبع سنة 1966 بالقاهرة وقام على تصحيحه وضبطه محمد زهري النجار) .

(4) [انظر ، بروكلمان : تاريخ الأدب العربي (259/3) . تحقيق عبد الحليم النجار ، المطبعة العربية] .

(5) * (نشر سنة 1971 بتحقيق د. مارلين سوارتز . المكتبة الشرقية ، بيروت) .

(6) * (يبدو أنّ مؤلفه مجهول . ولم يعزه جولد تسيهر لأحد) .

(7) [نشر بالقاهرة سنة 1307 هـ . وترجمه إلى الفرنسية م . مارسيه ، ونشره بالمجلة الاسيوية JA سلسلة (9) ، المجلد (16) . ص (315 - 346 - 478 - 531) لسنة 1900 ، والمجلد (17) ص (- 101 149 ، 193 - 232 ، 232 - 524 - 539) لسنة 1901 ، والمجلد (18) ص (61 - 146) لسنة 1901 . وكتاب المسائل المأثورة نشر بالقاهرة سنة 1352 هـ] .

(8) [انظر ، بروكلمان : تاريخ الأدب العربي (457/2) بالألمانية ، وملحقه (474/2) . والكتاب نشر بالقاهرة سنة 1324 هـ] .

(9) [انظر ، بروكلمان : تاريخ الأدب العربي (394/2) بالألمانية ، وملحقه (417/2)] .

- طبقات الأبرار للبقاعي . أرقام (234 - 237) .
- ابتغاء القربة باللباس والصحبة ، لأبي الفتح العوفي . رقم (185) .

أمّا المخطوطات التي رجعت إليها بشكل لا يكاد يذكر ، فقد اكتفيت بذكرها في هوامش الكتاب . وأمّا كتب الحديث التي نقلت عنها ، فإليك بياناً بمكان طبعها وتاريخه :

- البخاري مع شرح القسطلاني ، بولاق ، 1285 هـ. في عشرة أجزاء .
- مسلم مع شرح النووي ، القاهرة ، 1284 هـ . في أربعة أجزاء .
- أبو داوود ، القاهرة ، 1280 هـ. في جزئين .
- النسائي ـ طبعة حجرية ، 1282 هـ. في جزئين .
- الترمذي ، بولاق ، 1292 هـ. في جزئين .
- ابن ماجة ، طبعة حجرية ، دلهي ، 1282 هـ.
- الموطأ مع شرح الزرقاني ، القاهرة ، 1279 - 1280 هـ. في أربعة أجزاء .
- تنقيح الموطأ لمحمد بن الحسن الشيباني مع شرح عبد الحيّ ، طبعة حجرية ، لكهنوء ، 1297 هـ.
- سنن الدارمي ، طبعة حجرية ، كاونبور ، 1293 هـ.
- مصابيح السنة للبغوي ، القاهرة ، 1294 هـ. في جزئين .

وأما الكتب التي انقل عنها من حين لآخر ، فهي :

- حياة الحيوان للدميري ، الطبعة التي نشرت عقب طبعة بولاق ، 1284 هـ.
- فوات الوفيات للكتبي ، الطبعة التي نشرت عقب طبعة بولاق ، 1299هـ.

- تاريخ الخلفاء للسيوطي ، الطبعة التي نشرت عقب طبعة القاهرة ، 1305 هـ، وبهامشه كتاب تاريخ الأولى للحسن العباسي .

كما أود أن أغتنم هذه الفرصة لكي أتوجه بالشكر للأصدقاء والزملاء وإدارات المكتبات لتمكينهم إياي من النظر في المصادر الأدبية ، ومظان بعض الكتب التي عزّ عليَّ العثور عليها . وإنني لمدين بالشكر للسيد فولرس Vollers مدير مكتبة « ولي العهد » بالقاهرة الذي كان يميل لدعم الكتاب حيث أمدني ببضعة نصوص ومقتطفات من مخطوطات المكتبة التي يديرها .

اجنتس جولد زيهر　　　يوليه 1890 م .

عن تطور الحديث النبويّ

On The Development of The Hadith

الحديث والسنّة

(1)

« الحديث لفظه تعني « الحكاية » أو « الخبر » ، وليس هو الخبر الذي بين معتنقي العقيدة الواحدة فحسب ، بل يراد به كذلك المعلومات أو المعارف التاريخية سواء أكانت دنيوية أم دينية ، وسواء أكانت من الماضي البعيد أو من الوقائع أو الأحداث المتأخرة[10].

يقول أبو هريرة : « ألا أعللكم بحدثٍ من حديثكم معشر الأنصار »[11] ، ثم يخبرهم قصةً من سلسلة أحداث فتح مكة ، وكان يرمى من وراء ذلك أن يقوي إحساسهم بالتآلف ، وذلك لأن العرب الوثنين أو المشركين العرب اعتادوا أن يتغنوا ويفتخروا بقصص أيامهم .

ومن سياق الأساطير والخرافات جُعلت لفظة (حديث) لموضوعات القصص[12]، ومن ثمَّ كان قولهم : « يصبح حديثاً » بمعنى يصير مثلاً أو مشعلاً تحتذيه الأجيال القادمة[13] ، ومنذ فترة مبكرة ظل الاستعمال اللغوي لهذه الكلمة

---

(10) وتعنى الأحاديث في الاستعمال القديم ايضاً : « قصص من ماضي القبائل » . ومن ذلك قولهم : «ومن الحديث مهالك وخلود» (أبيّ بن هريم . حاشية على الحادرة . نشر انجلمان ص12-13) وفي معلقة زهير : وما الحرب الا ما علمتم وذقتم وما هو عنها بالحديث المرجم ولمعرفة المزيد عن كلمة (مرجّم) ، قارن بما جاء في تاريخ الطبري (2179/3 ,4) مثل : (رجماً بالظنون) ، وقارن بـ : حكايات من الأحداث اليومية لـ . Imrq (1/40 - 2) ، (1/50) .

(11) البلاذري : فتوح البلدان ص 52 . دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، 1977 م .

(12) Fragmenta historicorumarabicorum ، [ج 1 ، ليدن 1868م] ، نشره دي جويه ص 102-112 : « من أحاديث العرب ومن أشعارها » . انظر ، ياقوت : معجم الأدباء (898/4-899) : « ومن أحاديث أهل اليمن » .

(13) لمعرفة المزيد عن قولهم : « صار حديثاً » انظر الأغاني (47/14) أو « أحدوثة » المصدر نفسه . (150/21) . والمعنيان مجموعان في بيت لأبي كلدة . ذكره أبو فرج في الأغاني (120/10 - 122) :

ولا تصبحوا أحدوثة مثل قائل   به يضرب المثل من يتمثل

مقصوراً في الدوائر الدينية على نوعٍ معينٍ من الخبر والحكاية دون أن تنقل من سياقها العام(14) .

ويقول عبدالله بن مسعود : « إنّ أحسن الحديث كتاب الله ، وأحسن الهدى(15) هدى محمد »(16) . ويبدو أن هذه العبارة التي تلقاها جمهور المؤمنين بنوعٍ من الرضا وقاموا بنشرها على مدى عريض قد نسبت لمحمد نفسه لقوله حاضّاً على التكتّل : « إنّ أحسن الحديث كتاب الله تبارك وتعالى ، قد أفلح من زيّنه الله في قلبه ، وأدخله في الإسلام بعد الكفر ، واختاره على ما سواه من أحاديث الناس ، إنه أحسن الحديث وأبلغه»(17) .

ولمّا كان كتاب الله هو « الأحسن حديثاً » ، وخوفاً من التناقض مع المفهوم العام لكلمة (حديث) ، ولأن القرآن أعلى المصادر الشرعية قصرت لفظة (حديث) على أقوال الرسول ، إمّا بمبادرته الخاصة بالكلام ، أو إجابته على سؤال .

يقول أبو هريرة : «قلت : يا رسول الله من أسعد الناس بشفاعتك يوم

---

(14) القصص المأخوذة من تاريخ دنيويّ (أيّ لا صلة له بالموضوعات الدينية) تسمّى عادة أخبارا كقول ابن قتيبة في (الشعر والشعراء) : « رواة الحديث والأخبار » ص 4 ، بتحقيق ريتر شوزن . [وفي طبعة دي جويه ص 3 : من المحتمل أن لفظة « اخبار » هنا هي حشو كلام ، وأن المقصود هم رواة الحديث]

* (وقول ابن قتيبة كما في مقدمة (الشعر والشعراء) 8/1 ، الطبعة الرابعة، دار الثقافة بيروت 1980 : « ولعلك تظن رحمك الله أنه يجب على من ألف مثل كتابنا هذا الاّ يدع شاعراً قديماً ولا حديثاً إلاّ ذكره ودلّك عليه ، وتقدر أن يكون الشعراء بمنزلة رواة الحديث والأخبار والملوك والأشراف . . . ») .

(15) هَدْي ، وهُدَى . لفظتان مرادفتان للسنة ، وأحياناً تحلّان محلّها . انظر سنن أبي داود (كتاب الصوم ، باب قدر مسيرة ما يفطر فيه) .

(16) البخاري (كتاب الاعتصام ، باب الاقتداء بسنن رسول الله) .

* (لاحظ إيهامه القارىء بقوله: يقول عبد الله بن مسعود، في حين أن القائل هو رسول الله ﷺ، لأن قول عبد الله بن مسعود وإن كان موقوفاً إلاّ أنه في حكم الرفع ثم إن اعراضه عن ايراد المرفوع والاقتصار على الموقوف ضرب من التدليس . انظر تفصيل الموضوع في تعليقاتنا اللاحقة) .

(17) ابن هشام : السيرة النبوية (146/2) ، ط (3) ، تحقيق السقا والأبياري وشلبي ، 1971 م . كذا كان في أول الأمر ، ثم تبين بعد أيام من ذلك أن تسمية القرآن بالحديث أمر غير مرغوب فيه فاستبدلت عبارة « أحسن الحديث » بـ « أحسن الكلام » ، انظر سنن ابن ماجة : (باب اجتناب البدع والجدل) .

القيامة ؟ فقال : لقد ظننت يا أبا هريرة أن لا يسألني عن هذا الحديث أحد أولى منك لما رأيت من حرصك على الحديث . أسعد الناس بشفاعتي يوم القيامة من قال : لا إله إلاّ الله خالصاً من قبل نفسه»[18] .

وردد الصحابة الأتقياء أقوال النبي الغامضة في وقار واحترام ، وحاولوا حفظ كلِّ شيء قاله النبي لأجل تهذيب الجماعة الإسلامية وإرشادها ، وكلّ ما أمر به ـ على الصعيدين العام والخاص معاً ـ فيما يتصل بممارسة الواجبات الدينية ، أي نظام الحياة بشكل عام والسلوك الأجتماعي ، سواء في الماضي أو المستقبل .

وعندما قادتهم الفتوحات السريعة المتتالية الى بلدان بعيدة نقلوا تلك الأحاديث النبوية إلى أولئك الذين لم يسمعوها بآذانهم . وبعد موت النبي أضافوا كثيراً من الأقوال النافعة التي ظنّوا أنها مع رأيه ، وأنّها في نظرهم ستنسب إليه شرعاً .

وتلك الأحاديث تعاملت مع الممارسات الدينية والقانونية (الشرعية) التي طوّرت تحت إشراف النبي ، وعدت قاعدةً لكلّ العالم الأسلامي .

والصحابة هم الذين كوّنوا المادة الأولية للأحاديث التي تزايدت بسرعة خلال الأجيال اللاحقة بسبب العوامل التي ستوضح في الأبواب التالية .

وفي غيبة الدليل الأصيل يكون من ضروب التهور اختبار أيٍّ من أجزاء الحديث هو المادة الأصلية القديمة ، أو حتى أيٍّ منها ينسب إلى الأجيال التي جاءت بعد موت النبي .

والمعرفة الشخصية الدقيقة بهذه الكمية المهولة من الأحاديث والتي ضمّت إلى بعضها في جوامع صنفت بعناية تغري بالحذر والشك لا بالثقة والتفاؤ ل .

ونحن في هذا المقام لا يمكننا الوثوق في هذه الأحاديث بالقدر نفسه الذي فعله دوزي بالنسبة لجزء كبير منها[19] . ولكن ـ إلى حد بعيد ـ يمكن أن نَعُدَّ الجزء الأكبر

= * (نصّ ابن ماجة الذي أحال إليه هو : عن عبد الله بن مسعود أن رسول الله ﷺ قال : إنّما هما إثنتان : الكلام والهدى فأحسن الكلام كلام الله ، وأحسن الهدى هدى محمد ...) .

(18) البخاري (كتاب الرقائق ، باب صفة الجنة والنار) .

(19) يقول دوزي :

= «Je m'etonne toujours, non pas qu'il y ait des passages faux dans la tradition (Car

من تلك الأحاديث على أنه نتيجة لتطور الاسلام الديني والتاريخي والاجتماعي خلال القرنين الأول والثاني الهجريين .

والحديث لا ينفع وثيقة لتاريخ الاسلام في مراحل نشأته الأولى ، ولكنه يمكن أن يُعَدَّ إلى حدٍّ ما إنعكاساً للنزعات التي ظهرت في الجماعة أثناء المراحل الناضجة من تطوّره .

وهو يحوي - أيّ الحديث - دليلاً غير ذي قيمة لتطور الاسلام في سنيه الأولى التي كان يكوّن فيها نفسه في وحدة كاملة منظمة من القوة المؤثرة الفعالة .

وهنا تكمن القيمة الحقيقية لدراسة الحديث وتقديرها ، وإنها ذات أهمية بالغة لفهم الإسلام وفي أيّ من أطواره البارزة صحبته مراحل متعاقبة في وضع الحديث .

(2)

يتكون كل حديث من جزئين . الجزء الأول وهو سلسلة الرواة الذين يتناقلونه عن بعضهم من مصدره إلى آخر راوٍ فيهم ، على أساس عدالة كل واحد منهم . وتعرف هذه السلسلة بسند الحديث أو اسناده[20] والجزء الثاني هو (متن الحديث) ،

Celà résulte de La nature même des choses) mais qu'elle contienne tant de Parties authentiques (d'apres le Critiques les plus rigoureus, la moitié de Bokhârî mérite Cette qualification) et que, dans ces parties non falsifiées, ils se trouvent tant de choses qui doivent scandaliser un croyant sincère». Essài sur l'histoire de l'Islamisme, Trans V. Chauvin. p.124.

(20) من المهم جداً معرفة طبيعة الإسناد أو معرفة الفوارق التي وضعها علماء مصطلح الحديث وعبّروا عنها بشكل اصطلاحي مستنبط في غاية الإحكام . وهي معرفة مفيدة حتى لأغراض النقد الحديث . ومناقشة هذه الفوارق والمصطلحات هنا يؤدي إلى نوعٍ من التكرار غير الضروري ، لذلك نكتفي هنا بعرض ما كتب سابقاً في هذا الموضوع حسب الترتيب الزمني :

(1) - E.E. Salisburi,

«Contributions From original Sources to, our Knowledge of the science of Muslim **Tradition**», JAOS, VII (1862) pp. 60 - 142 (CF. «Die Zahiriten; ihr Lehrsystem und ihre Geschichte», Beitrag Zur Geschichte der Muhammedanischen Theologie, Leibzig, 1884, p. 22, note 1).

(2) Rev. E. Sell

The Faith of islam (London, and Madras, 1880), pp. 70-72.

وهو نص الكلام المنقول . ويمكن ملاحظة أن كلمة (متن)[21] لفظة جاهلية ، ولم تَعْن في الأصل نصَّ الحديث ، وكانت تستعمل قبل الإسلام للدلالة على « النص المكتوب » . (والأطلال) في الشعر الجاهلي - كما هو معلوم تماماً - تُشَبَّه غالباً بالكتابة[22] . فهي تُشَبَّه تارة بكتابات الرهبان النصارى الغامضة ، أو بكتابة الفرس

=

(3) T. P. Hughes

Adictionary of islam (London 1885), s.v. Tradition pp. 639-46.

(4) F. Risch

Commentardes «Izz al- Din» Abdallāh Über die Kunstausd- nïcke der Traditions-wissenchaft nebst Erlauterungen, Leiden, 1885.

ولا يجد القارىء قيمة كبيرة في هذه الكتابات عن الاسناد، لأنها لم تخصص في الأصل لهذا الغرض .
وأمّا الكتابات ذات الأهمية الأساسية في موضوعنا فهي :

دراسات شبرنجر المتنوعة ، والتي تعد أول تعامل علمي مع الحديث . وهي : (5)

a- Notes on Alfred. V. Kremer's edition of Wakidy's Compaigns, JASB. XXV (1856) pp. 53 - 74, 199 - 220.

b- On the origin of writing down historical records among the Musulmans, Ibid, p. 303 - 29, 378 - 81.

c- Über das Traditionswesen bei den Arabern, ZOMG, X, (1856), pp. 1 - 17.

d- His exursus «Die Sunna», Leben und lehre des Mohammad, III (1865), pp. 1 XXVII - CIV.

(6) William Muir

Culturgeschicte des orients Unter den chalifen, (Vienna, 1875), pp. 476 - 504. On Isnad Terms, p. 480.

(وفي الصفحات المشار إليها اشارة إلى الأحاديث التي تنزع الى اتجاه معين)

(7) Alfred von Kremer

Culturgeschicte des orients Unter den chalifen , (Vienna , 1875) , pp. 474 - 504 . On isnad Terms, p. 480.

(8) Snuck Hurgronje

Nieuwe bijdragen tat des Kennis Von den Islam,BTLV, IV, Part 6 (1883) pp. 36 - 65, of the offprint.

Development of the Concepts of Sunna and Ijma, [Verspreide Geschriften, II, pp.33-58]

(21) ومن معاني كلمة (متن) أنها تطلق على جزء من جسم الإنسان ، وهذا لا يعنينا هنا .
* (يعني هنا (الظهر) وهو من معاني المتن لغة) .

(22) كأن تشبه بالوحي ، وهذا يتردد كثيراً في شعر العرب . كقول زهير (15 ، 5) طبعة لاندبرج ص =

زمن كسرى ، وهلم جرّا[23] .

كما تشبه بالوشم[24] ، وبالنقوش البالية على السيوف القديمة والأغماد[25] . . الخ .

= 104 بيت (3) . أو أن تشبه بالوُحى - بضم الواو وكسر المهملة - كما في معلقة لبيد بيت (2) والذي فسّر بالكتابة .

* (البيت المعنى من قصيدة زهير هو :

لمن طلل كالوحى عافٍ منازلُه   عفا الرّسّ منه فالرسيس فعاقله

والبيت المعنى من معلقة لبيد هو :

فمدافع الرّيان عُرِّى رسمها   خلقاً كما ضَمِنَ الوُحىَّ سِلامُها

قال الزوزني : الوحى : الكتابة . وقال التبريزي : الوُحِيّ جمع وَحى وهو الكتاب . ومن هذا القبيل قول المرار بن منقذ (المفضليات . تحقيق شاكر وهارون . ط (3) ص 89):

وترى منها رسوماً قد عفت   مثل خط اللام في وحى الزبر)

(23) وثمة شواهد أخرى في كتاب سيجموند فرنكل Siegmund Fränkel

Die aramäischen Fremdwörter [im Arabischen , Leiden , 1886]

وقارن ذلك باضافاتي في الجزء الأول ص (111) . ملاحظة رقم (1) . وقد يذكر أحدهم ما جاء في شعر الهذليين : آياتها عفر . وعند فلهاوزن : آياتها سفر ، وفي الأغاني 148/21) إياتها سطر .

* (البيت المقصود هنا لأبي صخر الهذلي كما في الأغاني (ج21 ، أخبار أبي صخر الهذلي ونسبه) وهو قوله :

لليلى بذات الجيش دار عرفتها   وأخرى بذات البيت آياتها سطر

وفي شرح الهذليين للسكري :

(24) أنظر المفضليات ص 105 . تحقيق شاكر وهارون ، وشرح ديوان الهذليين للسكري (1249/3) ، ومعلقة طرفة . بيت (1) ، المتنخل ، ياقوت (414/1) ، ديوان لبيد ص 151 بيت (2) ، معلقة زهير بيت (2) ، ديوان زهير ، قصيدة (15) بيت (3) أو (صفحة رقم 166 بيت (3) من طبعة لاندبرج) ، ديوان عنترة . قصيدة (27) بيت (1) .

* (البيت المقصود في المفضليات هو البيت الثاني من قول عبد الله بن سلمة الغامدي :

لمن الديار بتولع فيبوس   فبياض ربطه غير ذات أنيس

أمست بمستن الرياح مغيلة   كالوشم رجّع في اليد المنكوس

وأمّا قول طرفة فهو :

لخولة اطلال ببرقة ثهمد   تلوح كباقي الوشم في ظاهر اليد

وقول المتنخل وهو مالك بن عويمر كما جاء في شعر الهذليين :

هل تعرف المنزل بالأهْيَل   كالوشم في المعصم لم يجْمُل

ومن ذلك قوله أيضاً :

كوشم المعصم المغتال عُلّت   نواشره بوشم مستشاط =

وهـذا زهـير يصف الأطـلال ذات مـرة بـأنها الـرقش عـلى الـرقّ البـالي[25] (المحيل)[26].

= كما في شرح اشعار الهذليين للسكري (1266/3) .
وفي ديوان لبيد :
فـكـأن مـعـروف الـديـار بـقـادم فـبـراق غَـوْلٍ فـالـرِّجـام وشـوم
وفي معلقة زهير :
ودار لهـا بـالـرقـمـتـين كـأنها مـراجيـع وشم في نـواشـر مـعـصـم
وفي ديوانه :
يـلحـن كـأنهن يـدا فـتـاةٍ تُـرَجِّـع في مـعـاصـمـهـا الـوشـومُ
وفي ديوان عنترة :
ألا يـا دار عـبـلة بـالـطَّويّ كـرجـع الـوشـم في كـفّ الهَـدِيّ)

(25) انظر شواهد ذلك في : ديوان طرفة ، وقارن بالأغاني (121/2) .
(*) (يعني قول طرفة :
أتعرف رسم الدار قفراً منازله كجفنِ اليمانِ زخرف الوشْيَ ماثلُه
وقول حنين الحيري كما في الأغاني :
يـلوح كـما تـلوح عـلى جـفـونِ الـصـيـقـلِ الخـلل

(26) قارن بقول طرفة :
كـسـطور الـرق رقّـشـه بـالـضـحـى مـرقش يـشـمـه
وفي المفضليات : كما رقش العنوان في الرق كاتب .
وقارن بما ورد في الأغاني من شعر المتأخرين (75/2) .

* (وأول قول طرفة :
أشـجـاك الـربـع أم قِـدَمُـه أم رمـادٌ دارس حُمَـمـهُ

وما في المفضليات هو عجز بيت للأخنس بن شهاب التغلبي ، وصدره :
لأبـنـه حـطان بـن عـوفٍ مـنـازلُ
ويعني بما ورد في الأغاني من شعر المحدثين قول جميل بن معمر كما رواه في اخبار ابن عائشة ونسبه :
إنّ المـنـازل هـيّـجـت أطـرابي واسـتـعـجـمـت آيـاتهـا بـجـوابي
قـفـر تـلوح بـذي الـلجـين كـأنها أنـضـاء رسم أو سـطور كـتـاب)أهـ.
واستخدمت لفظة (محيل) لوصف الأطلال كذلك . أنظر الأغـاني (83/3) ، وهذا يفسّر خطابهم للأطلال :
قـالـوا الـسـلام عـليـك يـا أطـلال قـلت الـسـلام عـلى المـحـيـل .
انـظر الميداني (235/2) ، وقـارن بما في يـاقوت (648/3) : الـطلل المحول . وفي ديـوان زهير رقـاً محيلاً .

وكلمة (المتن) وجمعها (المتون) تنتمي إلى طائفة من المعاني تستخدم في هذه التشبيهات ، كقول الشاعر :

وجَلاَ السيولُ عن الطلول كأنها زُبُرٌ تُجِدُّ متونها أقلامها[27]

ونجد التشبيه نفسه مع شيء من التهذيب عند شاعر متأخر كالأحوص الذي ليقول في وصفه للمنازل المهجورة :

دوارسُ كالعينِ في المُهرقِ[28] . وليس لكلمة (العين) هنا معنى محدد ما لم تُفَسَّر بأنها ما تقع عليه العين من الكتابة[29]. وعندما تُستبدَل كلمة (المتن) بكلمة (العين) يستقيم الوصف مع مجموعة التشبيهات التي استشهدنا بها ، مثل : الكتابة القديمة ، آثار الديار المندرسة . . الخ .

---

* (قال الحادرة كما في الأغاني (ج 3 ، أخبار الحادرة) :

لعمرة بين الأخرمين طلول تقادم منها مسهر ومحيل

وفي ديوان زهير :

بلين وتحسب آياتهنّ عن فرط حولين رقّاً محيلاً)

(27) معلقة (لبيد رقم 8) . وترجم كريمر في كتابه Über die Gedichte des labyd ص 6 لفظة (متونها) بـ (سطورها) .

* (يعني قول لبيد :

وجلا السيول عن الطلول كأنها زبر تجد متونها أقلامها

(28) انظر الأغاني (124/7) .

* (جاء في الأغاني (ج 7 ، ذكر جميلة وأخبارها) أن الأحوص كان معجباً بها وكانت له مكرمة فقال في وصفها :

شأتك المنازل بالأبرق دوارس كالعين في المهرق)

(29) كلمة (عين) مقابلة لكلمة (ضِمار) . انظر شرح اشعار الهذليين (741/2) . وكذلك كلمة (أثر) مقابلة لكلمة (عين) بمعنى الشيء ذاته . كقول لبيد : لا عين منه ولا أثر .

وفي مجمع الأمثال للميدان : « تطلب أثراً بعد عين » . قارن ذلك بمثال أورده D. H. Müller Burgen und schlösser , i , p. 88 .

* (يعني بما في شرح اشعار الهذليين قول البريق الخناعي :

فرفعت المصادر مستقيا فلا عيناً وجدت ولا ضمارا

يقول السكري : العين : ما تراه ، والضمار : الغائب .

وفي مجمع الأمثال للميداني : تطلب أثراً بعد عين . العين : المعاينة . يضرب لمن ترك شيئاً يراه ثم تبع أثره بعد فوت عينه . (127/1) تحقيق محيي الدين عبد الحميد .

انظر ديوان لبيد ص 79 بيت (2) . دار صادر بيروت) .

ومن هذا السياق تكتسب لفظة (المتن) معنى (النص المكتوب) [30]. والشأن نفسه مع لفظة (العين)، وهي كلمة قديمة تعني النص المنقول شفهياً[31].

واختيار كلمة (المتن)[32] لوصفِ نصٍّ حديث ما - أيّ نص مدوّن - يتعارض مع توثيقـه من خلال سلسلة الـرواة - بمعنى أن ذلك لا يستلزم نقـد السند بقـدر ما يستلزم نقد المتن - ويمكن أن يُعَدَّ هذا دَحْضاً لما يفترضه المسلمون من أن الحديث لم يدوّن في بدايته ، وإنما نُقل في صورة روايات شفهية فقط .

وبالأحرى يمكن أن نفترض أن تدوين الحديث كان من طرق حفظ الحديث

---

(30) على القارىء ان يقاوم وجود هذا المعنى في كلام كعب بن زهير لراويه ايضاً ، الأغـاني (ج15- اخبار كعب بن زهير) : تثقفها حتى تلين متونها . وهذه صورة مأخوذة من وصف الرمح وتظهر هذه الصورة اكثر وضوحاً في قول عدي بن الرقاع . الأغاني (ج 8 - أخبار عدي بن الرقاع) . انظر :
Nöldeke, Beiträge zur Kenntniss der poesie der alten araber[Hanover, 1864] ,p.47.
وهذا المقطع يوضح أيضاً أن رواة الشعر الأوائل لم يكونوا صدى للشعراء فحسب ، بل كان لهم دور في تهذيب اعمال الآخرين التي يروونها . لذلك قد نرى شعراء مشهورين ، كانوا رواةً لشعـراء سبقوهم (انظر الكلام عن زهير في كتاب القرت)
Ahlwardt, Bemerkungen über die Echtheit der alten arabischen Gedichte , p. 62) .
وقد قيل في أحد الشعراء أنه : إجتمع له الشعر والرواية . وكثير من المعلومات حول هذا الموضوع توجد بالأغاني (ج٧ - نسب جميل وأخباره) .
* يريد كلام كعب بن زهير في الحطيئة وكان راوية لآل زهير :
يـثـقـفـهـا حـتى تـلين مُـتـونها ... فـيـقـصـر عنهـا كـل مـا يـتـمـثـل
وأوله :
نـحـن لـلقـوافي شـأنها مـن يحـوكـها ... إذا مـا ثـوى كـعـب وفـوّز جـرْولُ
وأمّا قول عدي بن الرقاع الذي أشار اليه فهو :
نـظر المـثـقـفُ في كـعـوب قـنـاتـه ... حـتى يـقـيـمُ ثـقـافُـه مُـنـآدهَـا
انظر معجم الشعراء للمرزباني ص 253 ، تحقيق كرنكو .
والكامل للمبرد (109/2) .
وأمّا ما أشار إليه من ان بعضهم اجتمع له الشعر والرواية فهو كما ذكر في الأغاني (ج 7 - نسب جميل واخباره) . يقول ابو الفرج :
« وجميل شاعر فصيح مقدّم جامع للشعر والرواية ، كان راويه هدبة بن خشرم ، وكان هـدبه شـاعراً راوية للحطيئه ، وكان الحطيئه شاعراً راوياً لزهير وابنه . وقال أبو محلم : آخـر من اجتمع لـه الشعر والرواية كثير وكان راويه جميل . . . ») .
(31) انظر ملاحظتي على : Fleischer , Kleiner schrift. I, p. 619 .
قارن بـ : (عروة بن الورد . نشر نولدكة ص 30) الأغاني (ج 2 ص 94) طبعة بولاق 1258 هـ.
(32) من سوء الحظ لم اتمكن من معرفة متى ظهرت كلمة (المتن) في علوم الحديث لأول مرة .

المبكرة ، وأن ذلك النفور من تدوينه كان بكل بساطة نتيجة لأعتبارات متأخرة[33] .

وأقدمُ الأجزاء الحديثة المكتوبة هي تلك التي يقال إنها دوّنت في العقود الأولى[34] . وليس هنالك ما يتعارض مع الأفتراض بأنّ الصحابة وتابعيهم رغبوا في حفظ أقوال النبي وأحكامه ـ يعني أفعاله ـ من التحريف والتنزييف ، وذلك بالتقليل من الكتابة .

وكيف للجماعة المسلمة أن تُعْرِضَ عن كتابةِ أحاديث الرسول ، وتتركها للراوية الشفهية وهي التي حفظت لنا أقوال الحكماء في الصحف ؟ (كما سنرى ذلك بشكل متكامل في القسم الأول من الفصل 8) .

وكثيراً ما كان أحد الصحابة يحمل معه صحيفته إلى جماعته لينقل لهم ما فيها من تعاليم نبوية . ومحتوى هذه الصحف كان يُعرف بـ(متن الحديث) .

ثم يقوم الذين رووا تلك النصوص بذكر أسماء الذين رووها عنهم ، وبهذا ينشأ الإسناد وثمة معلومات كثيرة ميسورة عن تلك الصحف التي كتبت في عهود الإسلام الأولى .

وليس من الممكن التأكد مما إذا كان وجود ما يسمى بالصحف أو الكتب يتفق مع الواقع أم أنها صحف موضوعة اختلقها المتأخرون في مواجهة نفاة التدوين .

وصحيفة أسماء بنت عُميس (ت 38 هـ) ـ وهي زوجة جعفر بن أبي طالب وتزوجت من أبي بكر بعد استشهاده ـ[35] ستثير دون أيّ شك كثيراً من التحفظ والرِّيْبة . ويقال إن هذه الصحيفة قد جمعت أقوال النبي المختلفة ، وقد ذكرها أحد مؤرخي الشيعة[36] ، ربّما لأن « أسماء » هذه كانت على الدوام تقف إلى صفِ فاطمة . ومن ثمَّ فهي مصدر موثّق لمعرفة الحديث ، فذَاعَ كثير من الأخبار التي رَوَتْها بين الناس كخبر معجزة انشقاق القمر[37] .

---

(33) انظر الفصل السابع من هذا الكتاب .

(34) انظر : Keremer , ulturgesch , I, p. 475 .

(35) هنالك بعض المعلومات عن هذه المرأة (اسماء بنت عميس) في كتاب الأغاني (ج 11 ، خبر عبد الله بن معاوية ونسبه) .

(36) اليعقوبي : التاريخ (101/2 و115) . دار بيروت للطباعة والنشر 1980 هـ .

(37) يبدو أنّ الحديث لم يلق قبولاً عند أهل السنة ، الأمر الذي جعل أحمد بن صالح (180 - 248 هـ)

وهنالك كتابٌ آخر ظهر منذ فترة مبكرة ، وهو كتاب سعد بن عُبادة (توفي في حوران 15هـ)، وبواسطة هذا الكتاب وضع ابنُه يده على عادات النبي الصحيحة[38] . وهنالك أيضاً صحيفة عبدالله بن عمرو بن العاص (ت 65 هـ)، وتعرف بالصحيفة (الصادقة)[39] . ولعلّ الصحيفة هي المصدر الذي أخذ منه حفيده عمرو بن شعيب (ت 120 هـ) مادته الحديثية[40] . ولهذا السبب لم يأبهْ نُقّاد الحديث المتأخرون لأحاديث عمرو بن شعيب التي أخذها من صحيفة جدّه ، ولَم يَعُدُّوها صحيحة بشكلٍ كليٍّ[41] . كما أن هنالك أيضاً أحاديث نقلت من صحيفة سمرة بن جندب (ت60 هـ)[42] . ومن المحتمل أن يكون ما سجل بهذه الصحيفة ـ والتي يدور حولها بعض الأضطراب[43] ـ مطابقاً لرسالة سمرة إلى ابنه والتي توصف بأنها : « فيها كثير من العلم »[44] .

وأخيراً هنالك صحيفة جديرة بالذكر ، هي صحيفة جابر بن عبدالله (ت 78 هـ)[45]، ويرجع عهدها إلى زمن الصحابة، وثمة من يخبرنا بأن قتادة

يشير إلى هذا النفور بقوله : « لا ينبغي لمن سبيله العلم التخلف عن حفظ حديث أسماء لأنه من علامات النبوة » القاضي عياض : الشفاء (185/1) . طبعة الحلبي 1950 م .

* (العجيب أن أسماء بنت عميس ليست ممن رووا حديث انشقاق القمر ، وهذا تدليس من جولد تسيهر، لأن حديث انشقاق القمر أخرجه الشيخان ومن رواته أنس بن مالك وعبد الله بن عمر وعبد الله بن مسعود وجبير بن مطعم وعبد الله بن عباس . والحديث الذي يعنيه هو حديث رد الشمس لعلي وقد اختلف العلماء فيه ما بين مثبتٍ وناف . وعبارة أحمد بن صالح الذي ذكرها صاحب الشفاء موجودة في مشكل الآثار للطحاوي) .

(38) الترمذي (باب ما جاء في اليمين مع الشاهد) .

(39) وقد ورد ذكرها بين الفينة والأخرى في كتاب ابن قتيبة (المعارف ص 452) ولكنهُ يعزوها خطأً إلى عبد الله بن عمر . قارن بـ : W. Muir , Mahomet, I,P. XXXIII.

[انظر كذلك تقييد العلم للخطيب البغدادي ص 84] تحقيق يوسف العش .

(40) النووي : تهذيب الأسماء واللغات 29/2 الطبعة المنيرية .

(41) الترمذي (باب ما جاء في زكاة مال اليتيم) .

(42) الترمذي (باب ما جاء في احتلاب المواشي) .

(43) ابو داود (كتاب الفتن والملاحم) ويخلط أبو داود بين هذا وكتاب ابن سبرة (ت 162 هـ) فيقول : « كتاب ابن سبرة وقالوا سَمُرة وقالوا : سُمَيْرة » ، أنظر كذلك : المعارف لابن قتيبة ص 305 - 306 ط 4 ، دار المعارف ، تحقيق ثروت عكاشة .

(44) النووي : تهذيب الاسماء واللغات 263/1 * (وقال ابن سيرين . . . في رسالة سمرة إلى بنيه علم كثير) .

(45) طبقات الحفاظ 47 . ترجمة (قتادة بن دعامة السدوسي) ، تحقيق علي محمد عمر الطبعة الأولى 1973 .

العراقي (ت 117 هـ) قد رَوَّج أحاديثها[46].

ويذكر الشيعة طائفة من الكتب يرجع عهدُها إلى زمن مبكر وذلك لتوثيق بعض المسائل التي ليس لها أساس صحيح ، (وأنصار الشيعة اكثر نزوعاً من أهل السنة إلى الرجوع إلى المدوّنات والوثائق التي تحتوي على الحجج المؤكدة لمذهبهم[47] ، ولذلك هم أكثر انتحالاً للكتب من غيرهم)، ولهم تعود نسبة صحيفة أسماء بنت عميس المذكورة آنفاً . ونقّاد الشيعة يعترفون صراحة بوجود آثارٍ يهودية في مصنفاتهم[48].

وثمة كتاب ، ورثة الشيعة ينسب لشخص اسمه عمارة بن زياد يعتقد أنه كان على صلة بالأنصار ، ويعترف من بثّ هذا الكتاب بين الناس بأن عمارة هذا رجل هبط من السماء ليبلغ أحاديثها ، ثم قفل راجعاً إلى السماء دونما إبطاء . وهذا جعل حتى نقاد الشيعة[49] يقرون بأن عمارة هذا لا وجود له أبداً وأن الكتب التي نسبت إليه هي قطعاً كتب ملفقة .

ومن أقدم الكتب التي ظهرت في هذه الدوائر ، كتاب سُليم بن قيس الهلالي[50] أحد أصحاب علي ، وقد مات في زمن الاضطهاد الذي أوقعه بنو أمية على خصومهم ببطش الحجاج وسطوته[51].

وظل الشيعة يحيلون على هذا الكتاب حتى وقت متأخر[52].

---

(46) الترمذي (باب ما جاء في ارض المشترك) : إنما يحدث قتادة عن صحيفة سليمان اليشكري وكان له كتاب عن جابر بن عبد الله » .

(47) انظر مساهمتي في « تاريخ أدب الشيعة» Beiträge Zur Literaturgeschichte der Shī'a [und der sunnitischen polemik in Sitzungsberichte der K. Akademie der Wissenschaften, Vienna , 1874] , p. 55.

(48) قائمة بأسماء كتب الشيعة للطوسي ص 148 .

(49) أعلام الهدى للطوسي الطبرسي ص 236. (نضر الإيضاح) .

(50) اشتبه الاسم على فلوچل في تعليقاته على فهرست ابن النديم (ص 95) مع اسم رجل يقال له : سُلَيم مات في عهد عثمان . Wüstenfeld, Register Zu den genealogischen Tabellen, p. 430 .

(51) الفهرست لابن النديم ص 219 من طبعة فلوچل ص (275) من طبعة رضا تجدد .

(52) أعلام الهدى ص 354 . المقطع قبل الأخير .

والمدونات القديمة التي ذكرت هنا لم تستوعب على آية حال الصحف والكتب التي استشهد بها باعتبارها وثائق مكتوبة في القرن الأول .

وهنالك أمثلة أخرى من هذا القبيل جمعها شبرنجر[53] ، ويضاف إليها ما ذكرناه آنفاً .

(3)

إن التمييز بين مصطلح (الحديث) ومصطلح (السنة) مسألة واجبة ، وهنالك محاولات عديدة سعت للتعرف على الفرق بين المصطلحين ، إلاّ أن هنالك اصراراً من ناحية أخرى على أن الكلمتين متماثلتان أو هما مترادفتان نسبياً . ولوجهة النظر الأخيرة ما يبررها على قدر الاهتمام بالتطور الأخير لعلم المصطلح الأسلامي . ولكن إذا كان الأعتبار للمعاني الأصلية للكلمتين فقط ، فإنهما قطعاً غير متماثلتين .

والفرق الذي يجب أن يظل في أذهاننا هو أن الحديث ـ كما بينا قبل حين ـ هو الخبر الشفهي المروي عن النبي في حين أن السنة في الأستعمال الشائع عند جمهور المسلمين الأوائل ترتبط بغرض ديني أو شرعي بصرف النظر عن وجود روايات شفهية لها من عدمه .

وأيّ قاعدة (حكم شرعي) توجد في حديث ما ، تعد من الطبيعي سنةً[54] ، ولكنه ليس من الضروري أن يكون للسنة حديث مماثل يمنحها التصديق .

ومن الممكن جداً أن يتعارض حديث ما مع السنة[55] . ومن واجب الفقهاء

---

(53) مجلة جمعية البنغال الأسيوية JASB (1856 م) ص 317 وما بعدها .

(54) مثال ذلك ما جاء في سنن أبي داود من قول النبي في مناسبة وفاة مسلم محرم . ويعلق ابن حنبل على هذا الحديث بقوله : « في هذا الحديث خمس سنن » بمعنى أن هنالك خمسة أحكام دينية معلها ؟ يستدل منها « الحكم الشرعي » في الحالات المماثلة .

* (والحديث الذي عناه أخرجه أبو داود في كتاب الجنائز باب المحرم يموت كيف يصنع به . جاء فيه . قال أبو داود : سمعت أحمد بن حنبل يقول : في هذا الحديث خمس سنن : (كفنوه في ثوبيه) أيّ يكفن الميّت في ثوبين (وأغسلوه بماء وسدر) أيّ إن في الغسلات كلها سدراً ، (ولا تخمروا رأسه) (ولا تقربوه طيباً) (وكان الكفن من جميل المال) .

(55) انظر كتاب (التوضيح على التنقيح) لصدر الشريعة (253/2) طبعة المطبعة الخيرية 1322 هـ.

* (قوله : فهذا الحديث مخالف للقياس والسنة والأجماع . يعني حديث (المُصرَّاة) . وجاء في التوضيح تفسيراً لذلك القول : « ووجه كون هذا الحديث مخالفاً للقياس الصحيح أنّ تقدير ضمان =

الحاذقين ومَنْ كان شأنهم التوفيق أن يجدوا حَلاً للخروج من هذا الخلاف .

والتباين بين الحديث والسنة محفوظ في كتب الحديث . فالأول ـ أي الحديث ـ ضبط نظري ، والثاني ـ أي السنة ـ خلاصة لقواعد عملية ، والميزة الوحيدة المشتركة بينهما هي أن كليهما موجود في الحديث . ويمكن ملاحظة هذا من المثال الثاني :

يميز ابن المهدي بين ثلاثة فقهاء أعلام : سفيان الثوري والأوزاعي ومالك بن أنس بقوله إن الأول كان إماماً في الحديث وليس إماماً في السنة ، بمعنى أنه قد جمع عدداً كبيراً من الأحاديث النبوية ، ولم يكن ممن يستخرجون منها الأحكام والقواعد التي تنظم سلوك الناس العملي في الحياة ، وأن الثاني كان إماماً في السنة وليس بإمام في الحديث (بمعنى أنه كان يعرف الحكم الشرعي ولم يكن من مصادره ـ أيّ من رواته ـ) ، ولكن مالكاً كان إماماً فيهما جميعاً[56] . وبنفس الطريقة قيل عن أبي يوسف صاحب أبي حنيفة أنه كان « صاحب حديثٍ وصاحب سنة »[57] .

وثمة مثال يلفت النظر في كتب الحديث قد يصلح لمعرفة الفرق بين الكلمتين ، وهو خبر موقوف على أنس بن مالك أخرجه أبو داوود في السنن : عن أبي قلابة عن أنس بن مالك قال : إذا تزوج البكر على الثيّب أقام عندها سبعاً ، وإذا تزوج الثيب أقام عندها ثلاثاً . ولو قلت إنه رفعه لصدقت ولكنه قال : « السنة كذلك ». والمعنى أنه ليس ثمة حديث ينسب إليها ولكن يجب أن تؤخذ على أنها سنة[58] . ويمكن ربط هذا بحقيقة أن السنن تؤكد بشواهد من الحديث لتدعيمها ، حتى أننا نجد كتاباً يحمل عنوان : « كتاب السنن بشواهد الحديث »[59] .

العدوان بالمثل ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى : ﴿ فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ﴾ . وتقديره بالقيمة ثابت بالسنة وهو قوله ﷺ : « من اعتق شقصاً له في عبد قُوِّم عليه نصيب شريكه إن كان موسراً » وكلاهما ثابت بالاجماع المنعقد على وجوب المثل أو القيمة عند فوات العين »).

(56) شرح الزرقاني على الموطأ 4/1 * (وهو ابن مهدي لا ابن المهدي) .

(57) طبقات الحفاظ للسيوطي ص 122 . ط (1) 1973 تحقيق علي محمد عمر . والكلام لابن معين .

(58) أبو داود (كتاب النكاح ، باب في المقام عند البكر) .

* (والكلام المشار إليه عند أبي داود هو : عن أنس بن مالك قال : إذا تزوج البكر على الثيب أقام عندها سبعاً ، وإذا تزوج الثيب أقام عندها ثلاثاً ، ولو قلت إنه رفعه لصدقت ، ولكنه قال : السنة كذلك) .

(59) ابن النديم : الفهرست ص 230 طبعة رضا تجدد * (عند الكلام عن فقهاء الحديث واصحاب الحديث ، والكتاب المشار إليه للمروزي) .

(4)

كان مفهوم السنة مؤثراً منذ البدء باعتباره مقياساً لتصحيح نظام الحياة الفردي والجماعي عند العرب الذين اعتنقوا بظهور الإسلام منهجاً للحياة ونظاماً اجتماعياً يتفق مع المعتقدات الدينية الإسلامية .

ولم يكن هنالك ما يدعو المسلمين لابتداع هذا المفهوم ودلالته العملية ، إذ انهم عاشوا بين ظهراني وثنيي الجاهلية (أنظر الجزء الأول من هذا الكتاب ص 46)، وكانت السنة عندهم هي كل ما يتفق مع تراث العرب وأعرافهم وعاداتهم . وبهذا المعنى ظلت الكلمة ـ أي السنة ـ مستعملةً في العهود الاسلامية من قبل الجماعات العربية التي لم تتأثر بالدين الإسلامي إلاّ قليلاً[60] .

ثم تعرّض المفهوم القديم لكلمة (السنة) للتغيير تحت تأثير الإسلام . وكان المقصود بالسنة عند اتباع محمد والجيل الأول من المؤمنين هي أعمال النبي وأعمال الصحابة الأوائل .

وكان على الجماعة الإسلامية طاعة السنة الجديدة وتوفيرها كما كان يفعل العرب الوثنيون بسنن أسلافهم . والمفهوم الإسلامي للسنة عبارةٌ معدّلة من الآراء العربية القديمة . لذلك يقول النبي : « لتتبعّن سنن من كان قبلكم شبراً بشبرٍ وذراعاً بذراع حتى لو دخلوا جحر ضبٍ تبعتموهم »[61] [62] .

والظاهر أن انتشار السنة كان قبل كل شيء بين أهل المدينة الأتقياء . وأقدم

---

(60) الأغاني (ج 7 ، ذكر يزيد بن الطثرية وأخباره) ، المصدر السابق (ج 3 ، ذكر ذي الأصبع) وليس هنالك أثر للاسلام بين هؤلاء الناس الذين ذكروا في الأغاني .

* (الشاهد الأول من الأغاني قول فديك بن حنظلة يهجو يزيد :

وإنا لسيارون بالسنة التي احلت وفينا جفوة حين نظلم

والشاهد الثاني قول ذي الاصبع العدواني :

ومنهم من يجيز لنا س بالسنّةِ والفرض) .

(61) الدميري : حياة الحيوان الكبرى (574/1) ، وفيه : لو دخلوا عريش نحل .

* (على الرغم من أن كتاب الدميري لا يعتمد عليه في مثل هذه الموضوعات ، فإنّ روايته صحيحة وفيها : لو أنهم دخلوا جحر ضب ، وليس فيها ذكر للنحل ألبتة . كما نظرت في مادة (النحل) من الكتاب نفسه ، فلم أجد ذكراً لهذا الحديث بالمرّة ، وأحسبّه تدليساً من جولد تسيهر) .

(62) البخاري (كتاب الاعتصام ، باب لتتبعنّ سنن من كان قبلكم) . قارن بما ورد في ابن ماجة : (كتاب الفتن ، باب افتراق الأمم) .

الأقوال ـ التي تحض الناس على اتباع العادات والسلوك التي كانت في عهد السلف وتحارب كلّ أنواع الابتداع المخالف لتلك العادات ـ يحمل سمة المدينة .

وطبعاً لهذا القول حَرّم النبي المدينة فلا يقطع شجرها ، ومن أحدث فيها حدثاً لعنه الله وملائكته والناس أجمعون[63] . والمقصود حقيقةً بالحدث البدعة السياسية ، أي الأنشقاق السياسي[64] .

والاعتراف الإسلامي بحكومة بنيت على أساس شرعي ، تقع في دائرة السنة ، هو في الوقت نفسه طاعة للأحكام الشرعية الأخرى .

وفي المواقع استخدمت كلمة (الحدث) منذ فترة مبكرة بمعنى الأبتداع في العبادة . فهذا أبٌ يقول لابنه وقد جهر بالبسملة في الصلاة ، وكان عليه أن يسرّ بها كما هي السنة المفترضة :[65] « يا بنيّ إياك والحدث»[66] .

وفي بعض روايات الخبر الذي نحن بصدده في هذا المقام اقحمت عبارة : « ومن آوى محدثاً » قبل ذكر اللعن في الحديث المذكور »[67] .

وتظهر الفكرة نفسها في نصّ خبر آخر وجد لغرض محاربة ما يعتقده الشيعة أنصار علي من أنّ الله قد خَصّ علياً بعقائد خاصة ، وقد منعها عليّ علَى المؤمنين الآخرين .

وقد حاول الإسلام السنّي أن يدفع هذه العقيدة بكثير من الأحاديث ، فجاء في

---

(63) البخاري (كتاب الاعتصام ، باب اثم من آوى محدثاً) [قارن بكتاب فلهاوزن : Reste arabischen Heidenthums, p. 70] .

(64) الأغاني (144/21) وفيه : « ما أحدثت في الاسلام حدثاً ، ولا أخرجت من طاعة يداً » .

(65) الترمذي (باب ما جاء في ترك الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم) .

* (والخبر الذي أورده الترمذي عن عبد الله بن مغفل قال : سمعني أبي وأنا في الصلاة أقول بسم الله الرحمن الرحيم . فقال لي : أيّ بنيّ محدَث . إياك والحدث . قال : ولم أر أحداً من أصحاب رسول الله ﷺ كان ابغض إليه الحدث في الإسلام ، يعني منه . .) .

(66) قارن بـ Literaturgesch. der Schi'a , p. 86.

(67) (البخاري (فضائل المدينة ، باب حرم المدينة) ، (الجزية ، باب ذمة المسلمين وجوارهم ، باب إثم من عاهد ثم غدر) ، الترمذي (باب الولاء والهبة ، ما جاء في من تولى غير مواليه أو إدعى إلى غير أبيه) .

رواية لإبراهيم التيمي من العراق (ت 92 هـ) عن أبيه أنه قال : « خطبنا عليّ فقال : من ظَنّ أنّ الله قد أخصنا بشيء غير كتاب الله وما في هذه الصحيفة فقد كذب » .

ويعني صحيفة كانت معلقة في قراب سيفه وتحتوي على أحكام تتعلق بضمان التلف الذي ينجم عن الحيوانات وأضرار أخرى[68] . وفيها أيضاً أنّ النبي قال : « المدينة حرم ما بين عين وثور[69] . من أحدث فيها حدثاً فعليه . . » وثمة أحكام أخرى ـ تتعلق بتكافؤ المسلمين وحرمة النسب غير الصحيح[70] ، وردت في هذه الصحيفة[71] .

وها نحن أولاء نرى مجموعة الأحاديث المحّرمة للأبتداع ذات صلة خاصة بالمدينة ، وقد اصبحت المدينة معقلاً للسنة وأقدم مصدر لظهورها ونمّوها . وفي المدينة عاش أولئك الذين كانوا أولَ من تلقوا أقوال النبي وانتظمت بها حياتهم ، ولهذا سميّت أيضاً بدار السنة[72] . ولكن الأمور لم تقف عند هذا الحد ، إذ عندما

---

(68) قد ورد ذلك في صحف أخرى مثل كتاب آل حزم . انظر كتابنا : المذهب الظاهري ص 211 . وفي رواية أخرى لم يأت ذكر للمدنية في الصحيفة . انظر الدارمي (كتاب الديات) .

* (يعني هنا كتاب النبي ﷺ الذي بعثه إلى أهل اليمن مع عمرو بن حزم في الديّات ، وهو غير الصحيفة التي أخرجها عليّ في خطبته والتي سيأتي ذكرها . وكتاب عمرو بن حزم أخرجه النسائي (كتاب القود ، باب عقل الأصابع) ، وأخرجه أبو داود في مراسيله والحاكم في مستدركه (الزكاة) والدارقطني في سننه (كتاب الحدود) .)

(69) وفي رواية (ما بين عير وثور) . وذكر جبل ثور وهو ليس بالمدينة حيرّ المفسرين مما جعلهم يؤولون ذكره في الحديث . انظر شرح النووي على مسلم (518/3) طبعة دار الشعب . وعند ياقوت (939/1) : « بين لابتيها » وهو حد آخر للمدينة .

* (في المتن ما بين عين وثور . وليس ثمة رواية فيها ذكر للعين . والروايات جميعها فيها : ما بين عير وثور أو ما بين عير إلى كذا أو ما بين عائر إلى ثور والأخيرة عند أبي داود) .

(70) انظر الجزء الأول من هذا الكتاب ص 126 .

(71) أخرجه مسلم (كتاب الحج ، باب فضل المدينة) .

* (رواية مسلم هذه هي التي ورد فيها ذكر جبل (ثور) ، وأمّا رواية البخاري ففيها : من عير إلى كذا) .

(72) انظر تعليق النووي في تهذيب الأسماء واللغات (ص 362) . والطبري في تاريخه (1820/1 ، والبخاري (كتاب الاعتصام) .

* (الشاهد الذي يريده من تاريخ الطبري قول رجل لعمر بن الخطاب : « ولكن امهل حتى تقدم المدينة ، تقدم دار الهجرة والسنة ، وتخلص بأصحاب رسول الله من المهاجرين والأنصار » . وهو نفس الخبر الذي رواه البخاري في (كتاب الاعتصام ، باب ذكر النبي ﷺ وحضّه على اتفاق أهل العلم وما =

بدأت السنة ـ التي كانت حتى ذلك الوقت مهملة ـ تنتشر في البلدان الأخرى ، تميّزت المدينة بأنها الحارس على المنهج السنّي ، وعَمّ هذا التمييز كلّ البلاد .

وكان الحديث ـ يعني حديث تحريم الحدث ـ موجوداً في العصر العباسي الأول حيث اشترط عمر في كل معاهدة كان يعقدها مع البلاد المفتوحة شرطاً يمنع به ايواء المبتدعة وهو أن « لا يئووا لنا محدثاً »[73] . ويمكن أن نلحظ بسهولة ظهور هذا التعميم من خلال رواية أخرى (مختصرة)، وردت في مصدر مختلف لخطبة عليّ التي ذكرت قبل قليل (حيث استبدلت كلمة قرن بكلمة قراب)[74] ، وجاء فيها بأن : « من أحدث أو آوى محدثاً » ولم يأت فيها ذكر طويل للمدينة[75] .

ولكن الميل إلى التوسيع اللعنة على المبتدعة ظهر بشكل عام أيضاً في أقدم نصّ ، حيث حذفت كلمة (فيها) ـ أي في المدينة ـ من كلام علي ، ليتجاوز الحكم إلى ما وراء المدينة فيعمّ كل بلاد الإسلام[76] .

(5)

يُعَدّ مصطلح «أحدث»[77] أكثر المصطلحات في عهود الإسلام الأولى فيما يتعلق

= أجمع عليه الحرمان مكة والمدينة) وكان أولى بالمؤلف أن يقدّم صحيح البخاري على تاريخ الطبري ، إن لم يكن من الناحية الزمنية فمن الناحية العلمية) .

(73) أبو يوسف : كتاب الخراج ص 42 .

* (في كتاب الخراج أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه كان إذا صالح قوماً اشترط عليهم أن يؤدوا من الخراج كذا وكذا ، وأن يقروا ثلاثة أيام ، وأن يهدوا الطريق ولا يمالئوا علينا عدونا ، ولا يؤووا لنا محدثاً) .

(74) لعلّ هذه الكلمة يمكن أن تفسر بالرواية التي جاء فيها : « كتب كتاباً في الصدقة فقرنه بسيفه » الخراج (فصل في الصدقات) ص 82 .

* (الخبر كما في الخراج رواه الزهري عن سالم عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما أن رسول الله ﷺ كتب كتاباً في الصدقة فقرنه بسيفه أو قال بوصيته . فلم يخرجه حتى قبض ﷺ) .

(75) الأغاني (159/3) .

* (ومنذ متى عدّ كتاب الأغاني من مصادر الحديث حتى يستشهد بما جاء فيه من أحاديث على أحاديث أخرى وردت في كتب السنة المعتبرة) .

(76) الحديث الذي يرويه ابو داود في سننه (كتاب المناسك ، باب في تحريم المدينة) ليس فيه ذكر لكلمة (فيها) .

(77) وهذا التعبير يسند حتى لله ، إذ جاء في الحديث الذي أخرجه أبو داود (كتاب الصلاة ، باب رد السلام في الصلاة) : عن عبد الله قال : كنا نسلم في الصلاة ، ونأمر بحاجتنا ، فقدمت على رسول الله وهو يصلي فسلمت عليه فلم يردّ عليّ السلام فأخذني ما قدم وما حدث ، فلما قضى رسول الله ﷺ =

بالبدع التي لم تُبْنَ على أساس العادات أو الأعراف القديمة لعهود السنة . وتستدل عائشة بقول النبي ﷺ : « من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو ردّ »[78] . أو في رواية أخرى : « من عمل عَمَلاً ليس عليه أمرنا فهو ردّ »[79] . ومن هذا نشأت عقيدة « شر الأمور محدثاتها »[80] أو كما قال حسان ابن ثابت : « إنّ الخلائق فاعلم شرّها البدع »[81] .

والامتثال للسنة يمنع بشكل قوي كل أنواع السلوك المخالف[82] . ومقياس

= الصلاة قال : « إن الله يحدث من أمره ما يشاء ، وإنّ الله جَلّ وعزّ قد أحدث من أمره أن لا تكلموا في الصلاة » .

* (لا يفرق صاحبنا هنا بين المعاني اللغوية للكلمة والمعاني الاصطلاحية . والمعاني اللغوية سابقة على الاصطلاحية ، فلا تصرف الكلمة عن معناها اللغوي إلاّ إذا كان المراد المعنى الاصطلاحي قطعاً ، وليس الحدث هنا بمعنى الابتداع حتى يلحقه الذمّ . وقد يكون بمعنى البدعة اللغوية وهي الاختراع على غير مثال . والحدث لغةً : الابتداع والايجاد والانشاء . ونظير ما جاء في الحديث قوله تعالى : ﴿ فلا تسئلني عن شيء حتى احدث لك منه ذكراً » الكهف /70 . وقوله تعالى : ﴿ لا تدري لعلّ الله يحدث بعد ذلك أمرا ﴾ الطلاق /1) .

(78) وفي رواية (ما ليس فيه) . والحديث اخرجه مسلم في صحيحه (كتاب الأقضية ، باب نقض الأحكام الباطلة ، والبخاري (كتاب الصلح ، باب إذا اصطلحوا على صلح جور فالصلح مردود) ، وابو داود (كتاب السنة ، باب في لزوم السنة) ، ابن ماجة (المقدمة ، باب تعظيم حديث رسول الله) ، والحديث استشهد به محمد بن الحسن الشيباني في السير الكبير (148/1) طبعة حيدر آباد سنة 1335 هـ .

(79) البخاري (كتاب الاعتصام ، باب إذا اجتهد العامل أو الحاكم فأخطأ) ، وفي أبو داود (كتاب السنة ، باب لزوم السنة) : « من صنع أمراً على غير أمرنا فهو رد » .

(80) البخاري (كتاب الاعتصام ، باب الاقتداء بسنن رسول الله) . وعبارة « شر الأمور محدثاتها » يستعملها في الاحتجاج ضد الخصوم الشاعر الشيعي أبو هريرة العجلي . انظر : Fragm . hist. arab. p. 230. السطر الرابع من الأسفل .

(81) ابن هشام : السيرة 210/4 . الأغاني (ج 4 ، اخبار حسان بن ثابت ونسبه) .

* (هو عجز بيت من قصيدة قالها حسان جواباً على قول الزبرقان بن بدر مفتخراً في حضرة الرسول وقد قدم في وفد من بني تميم ، يقول الزبرقان في اولها :

نحن الملوك فلا حيّ يقاربنا ... منّا الملوك وفينا يؤخذ الربعُ

فأجابه حسان بقصيدة أولها :

إن الذوائب من فهر واخوتهم ... قد بينوا سنة للناس تُتّبعُ

وجاء فيها :

سجية تلك منهم غير محدثة ... إنّ الخلائق فاعلم شرها البدعُ)

(82) الغزالي : الأحياء (78/1 - 80) عند كلامه عن آفات العلم . وقد جمع اقوالاً كثيرة تتعلق بالموضوع .

السنة هو بالأخص الأوامر الشرعية المباشرة والاقرارات الضمنية أو أعمال النبي التي لم يتطرق إليها شك .

والسنة هي كل ما حكم به النبي ـ سواء ارتبط بموقف معين أو لم يرتبط ـ ومن ذلك قولهم : صار أو كان سنة[83] أو كما يقال : جرت[84] أو مضت السنة إليه[85] أو به[86].

وفي الحالات التي ينعدم فيها وجود قانون ثابت ، يبحث الصحابة (الأتقياء) عن الدليل الشرعي في الأسلوب الذي قضي به النبي ﷺ في تلك الأحوال والظروف . وإذا وجد هذا الدليل فإنه يصبح أساساً للسنة ازاء الحالة التي فيها شك أو ارتياب . ففي عهد عمر بن عبد العزيز لم يكن حدّ سن الرشد معروفاً حتى حدّث

---

(83) البخاري (كتاب اللباس ، باب الازار المهدّب وكتاب التفسير ، تفسير سورة النور ، وكتاب الأيْمان ، باب من مات وعليه نذر) .

* (جاء في كتاب اللباس من صحيح البخاري أنه ﷺ قال لأمرأة رفاعة القرظي : لعلك تريدين أن ترجعي إلى رفاعة . لا ، حتى يذوق عسيلتك وتذوقي عسيلته ، فصار سنةً بعد . وجاء في تفسير سورة النور من الصحيح نفسه أن سهل بن سعد حدّث أن رجلاً أتى رسول الله ﷺ فقال : يا رسول الله أرأيت رجلاً رأى مع امرأته رجلاً أيقتله فتقتلونه أم كيف يفعل ؟ فأنزل الله فيها ما ذكر في القرآن من التلاعن . . . فتلاعنا وأنا شاهد عند رسول الله ﷺ ففارقها فكانت سنةً أن يفرّق بين المتلاعنين وكانت حاملاً فأنكر حملها وكان ابنها يدعى إليها ، ثم جرت السنة في الميراث أن يرثها وترث منه ما فرض الله لها.

وفي كتاب الأيمان من صحيح البخاري أن سعد بن عبادة الأنصاري استفتى النبي ﷺ في نذر كان على أمه فتوفيت قبل أن تقضيه فأفتاه أن يقضيه عنها، فكانت سنةً بعد)

(84) البخاري (كتاب الاعتصام ، باب ما يكره من التعمق والتنازع) ، وأبو داود (كتاب النكاح ، باب في اللعان) .

* (الخبر الذي يعنيه جولد تسيهر هنا هو نفس خبر سهل بن سعد الساعدي في اللعان وجاء في نهاية الخبر : فجرت السنة في المتلاعنين . . .) .

(85) الموطأ للامام مالك (كتاب العتق ، باب القضاء في مال العبد إذا عتق) . وفي تهذيب الأسماء واللغات للنووي : « إذا قال سعيد بن المسيب : مَضَت السنةُ . فحسبك به » 220/1 الطبعة المنيرية .

* (في الموطأ عن ابن شهاب : مضت السنة أن العبد إذا اعتق تبعه ماله . والكلام الذي أورده النووي هو قول لعلي بن المديني) .

(86) الاغاني (ج 15 ، أخبار محمد بن صالح العلوي ونسبه) . وفي كتابي عن الظاهرية ص 220 سطر 7, 8.: سنة قاضية وهو خطأ والصواب : سنة ماضية .

* (والبيت المشار إليه لمحمد بن صالح في مدح المتوكل رواه صاحب الأغاني كما ذكر وفيه يقول :

نطق الكتاب لكم بذاك مصدقا ومضت به سنن النبي الطاهر) .

نافع فقال : حدثني ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله صلّى الله عليه وسلم عرضه يوم أحد وهو ابن أربع عشرة سنة فلم يجزني ثم عرضني يوم الخندق وأنا ابن خمس عشرة فأجازني . قال نافع : فقدمت على عمر بن عبد العزيز وهو خليفة فحدثته هذا الحديث فقال : إن هذا الحدّ بين الصغير والكبير ، وكتب الى عماله أن يفرضوا لمن بلغ خمس عشرة[87] .

ولا يمكن لرأيٍ فقهي أو حكمٍ ما أن ينال القوة الشرعية في أعين المسلمين الأتقياء دون هذا المسند ، حتى إن اتباع السنة الأتقياء كانوا كلما واجههم حكم جديد يسألون : « أسمعت هذا من الرسول أم هو رأي »[88] .

ولم يطبق منهج السنة في الموضوعات المتعلقة بأحكام الحياة الجماعية والسلوك الأجتماعي فقط ، بل تجاوز ذلك الى موضوعات اكثر ابتذالاً ، وإلى المعاملات في الحياة الخاصة وعلاقاتها ، ولذلك فالمسلمون الأتقياء بحثوا عن السنة لاقتباس الدلالة المناسبة من طريقة حياة النبي ، لكي يتأسّوا بها ويجتنبوا مخالفتها .

فمثلاً المعيار الوحيد لمعرفة جواز لبس خاتم الذهب من عدمه هو معرفة ما إذا كان النبي ﷺ لبسه أم لا[89] . وحتى طرح الأساليب الحميدة والسلوك الأجتماعي كان محدداً بالرجوع إلى السنّة .

ولقد نظمت السنة اشكال الترحيب والأمنيات الطيبة ، فإذا أراد شخص ما أن يعرف ماذا يقول للعاطس فإنه سيجد ذلك في السنة ، ولن يكون مسلماً جيداً إذا شمت العاطس بكلام من عنده يبتدعه ، وسيكون حاله أسوأ إذا اتّبع في تشميت العاطس عرفاً أجنبياً .

(87) البخاري (كتاب الشهادات ، باب بلوغ الصبيان وشهادتهم) ، الخراج لأبي يوسف ص 188 ، عند الكلام عن الحدود على أهل الجنايات .

(88) أبو داود (كتاب الصوم ، باب في التقدم) .

* (وقد جاء في خبر أبي داود الذي استشهد به جولد تسيهر أن مالك بن هبيرة السبئي سأل معاوية فقال : يا معاوية ، أشيء سمعته من رسول الله ﷺ أم شيء في رأيك ؟ قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : صوموا الشهر وسرّه) .

(89) البخاري (كتاب الاعتصام ، باب الاقتداء بأفعال النبي ﷺ) .

* (جاء في البخاري في الباب المذكور عن ابن عمر رضي الله عنهما قال : اتخذ النبي ﷺ خاتماً من ذهب فاتخذ الناس خواتيم من ذهب ، فقال النبي ﷺ : إني اتخذت خاتماً من ذهب فنبذه وقال إنّي لن ألبسه أبداً فنبذ الناس خواتيمهم) .

وهـذا أحد أتقيـاء مؤرخي الإسـلام يـرى أنـه من الخـطأ ألّا يتّبـع الخلفـاء العباسيون السنة في أدب البلاط ، وأن يتبعوا عادات الأعاجم الأكثر تهـذيباً ، كـما أنهم لم يأذنوا للناس العاديين أن يقتربوا منهم بآمانيهم ورغباتهم بالطريقة المألوفة[90] .

ولقد وبّخ أحد البرامكة أعرابياً لأنه شمت الخليفة بالطريقة المعتـادة ، فوافق الخليفة على فعل موظفه بقوله : « أصاب الرجل السنة وأخطأ الأدب ».

ولم يستطع المؤرخ التقي أن يمسك مع ذلك عن التعليق فقال : « وهل كانت العادات المهذبة في مكان غير سنة النبي »؟![91] .

وفي جوامع السنة المختلفة ، وفي أبواب (الأدب) و(اللباس) عدد من الأمثلة تبرهن على هذه النقطة ، ونكتفي هنا للاستشهاد بذكر مثال واحد[92]: « عن عبيد بن جريج أنه قال لعبد الله بن عمر : يا أبا عبد الرحمن رأيتك تصنع أربعاً لم أر أحداً من أصحابك يصنعها . قال : وما هنّ يا ابن جريج ؟

قـال : رأيتك لا تمسُّ من الأركـان إلّا اليمانيـين[93] ، ورأيتك تلبس النِّعـال

---

(90) ابن عبد ربه : العقد الفريد (135/1) . (فرش مخاطبة الملوك) الطبعة الأزهرية 1321 هـ .

* (والكلام الذي يعنيه في العقد الفريد : قال يحيى بن خالد البرمكي : مسائلة الملوك عن حالها من سجية النوكي فإذا اردت أن تقول كيف أصبح الأمير ، فقل : صبّح الله الأمير بالنعمة والكرامة ، وإذا كان عليلاً فأردت أن تسأله عن حاله فقل : أنزل الله على الأمير الشفاء والرحمة فإن الملوك لا تسأل ولا تشمت ولا تكيّف . . .).

وقول يحيى البرمكي يلقي كثيراً من الضوء على القصة التي سيوردها المقريزي في السلوك الـلائق مع الملوك .

(91) المقريزي ص 56 . حتى إنّ اكبر عمالهم أحاطوا أنفسهم بأبهة أكثر مما كان مألوفاً في العهود الأولى . أبو المحاسن 379/1 .

* (لم اهتد إلى كتاب المقريزي الذي يعنيه ، كما لم اعرف من ابو المحاسن هذا ونظرت في كتب الأعلام فلم أقع على قرينة تهديني إليه) .

(92) الموطأ (كتاب الحج ، باب العمل في الأهلال) الشيباني ص 222 ، البخاري (كتاب اللباس ، باب النعال السبتيّة) ، أبو داود (كتاب الحج باب استلام الأركان) .

(93) وكانت تلك عادة عربية قديمة لتوقير الأركان الأربعة . انظر الموطأ (كتاب الحج ، ما جاء في بناء الكعبة والاستلام في الطواف)، وبقي ركن واحد منها معظّماً بشكل ظاهر في أول الاسلام (أنظر شرح ديوان الهذليين (1046/3) : ومستلم اركانه متطوّف . وقارن ذلك بما جاء في الشعر والشعراء لابن قتيبة ص 13 . الطبعة 4 . دار الثقافة 1980) قبل أن تنتشر السنة وبعد ذلك اعتبر الركنان اليمانيان فقط . ومن هذه النقطة قيل إن معاوية سلك مسلكاً مغـايراً لما جاءت بـه السنة بقـوله : « ليس شيء من البيت مهجوراً » انظر الترمذي (كتاب الحج ، بـاب ما جـاء في استلام الحجـر والركن اليمـاني) وفي رواية

السِّبتية ، ورأيتك تصبغ بالصفرة[94] ، ورأيتك إذا كنت بمكة أهَلَّ الناسُ إذا رأوا الهلال ولم تُهلِل أنت حتى يكون يوم الترويه[95] . فقال عبدالله بن عمر : أمّا الأركان فإني لم أر رسولَ الله ﷺ يمسُّ منها إلاّ الركنين اليمانيين ، وأمّا النّعال السِّبتية فإني رأيت رسول الله ﷺ يلبس النّعال التي ليس فيها شعر[96] ويتوضأ فيها فأنا أحب أن ألبسها ، وأمّا الصفرة فإني رأيت رسول الله ﷺ يَصْبُغُ بها ، فأنا أحبُّ أن أصْبُغَ بها[97] ، وأمّا الإهلال فإني لم أر رسولَ الله يُهِلُّ حتى تنبعث به راحلته » .

(6)

إنّ سلطان السنة باعتبارها مبدأ فعّالاً في حياة المسلم قديم قدم الإسلام ، وفي نهاية القرن الأول وضعت القاعدة التي تقول بأن : « السنة قاضية على القرآن وليس

= للازرقي (تاريخ مكة 331/1 تحقيق رشدي الصالح . دار الأندلس) لم يكن السؤال عن استلام عبد الله للركنين فقط بل كان عن حرصه على استلامها في كل الأحوال . قارن بما في النسائي (باب الوضوء في النعل ، وكتاب المناسك) حيث جزّء النسائي الحديث في سننه إلى فقرات .

* (نعم كانت بعض مناسك الحج معروفة للعرب قبل البعثة بكثير . انظر (السيرة النبوية لابن هشام 119/1 - 128) ولكن ذكر تعظيم الأركان الأربعة أو التمسح بها ، أو استلامها على أنها عادة عربية قديمة لم يرد في الموطأ وإن ورد في مصادر أخرى تاريخية أو ادبية وكل ما جاء في الموطأ هو ذكر بناء البيت على قواعد ابراهيم . ولمعرفة المزيد عن الحج في الجاهلية ينظر تاريخ مكة للازرقي (179/1 - 195) . واحسب جولد تسيهر أخطأ هنا في احالته على الموطأ .

والبيت الذي أشار اليه من ديوان الهذليين هو لمُلَيح بن الحكم :

فَهُمْ يَحْطِمُون البيت منهم مكبِّر ومستلمٌ اركانَه متطوِّفُ

والذي جاء في الشعر والشعراء هو قول الشاعر :

ولما قضينا من منىً كلَّ حاجة ومسح بالأركان من هو ماسِحُ

والبيت ينسب إلى عدد من الشعراء منهم كثير بن عزة ويزيد بن التطرية وعقبة بن كعب بن زهير . انظر تخريجه في سمط اللآلي 77/3 بتحقيق عبد العزيز الميمني طبعة دار صادر بيروت .

وخبر معاوية كما في الترمذي عن أبي الطفيل قال : كنا مع ابن عباس ومعاوية لا يمر بركن إلاّ استلمه فقال له ابن عباس : « إنّ النبي ﷺ لم يكن يستلم إلاّ الحجر الأسود والركن اليماني فقال معاوية : ليس شيء من البيت مهجوراً ») .

(94) النووي : تهذيب الأسماء واللغات (ص 83) من الطبعة المصرية الأولى .

* (لم أهتد للشاهد في الطبعة المنيرية للتفاوت الكبير بينها في عدد الصفحات) .

(95) Snouck Hurgronje, Het Mekkaansche Feest, p. 75. note 1.

(96) قارن بما جاء في سنن النسائي (كتاب الطهارة ، باب الوضوء في النعل) .

(97) المصدر السابق (كتاب الزينة ، الخضاب بالصفرة) .

القرآن بقاضٍ على السنة »(98) . وفضلاً عن ذلك ، فإن مقارنة الشواهد المأخوذة من فترات زمنية مختلفة تقود إلى استنتاج أن السلطة الممنوحة للسنة ـ مع الأخذ في الأعتبار الآراء النظرية للدوائر الدينية ـ قد تزايدت باستمرار مع الزمن . وقول مكحول (ت 112 هـ) يبين أن حرية الأختيار كان مسموحاً بها في العهود الأولى في التطبيق العملي للسنة ، وفي حديث أن النبي قال لرجل لم يكن قادراً على أن يُمْهَر زوجه : « التمس ولو خاتماً من حديد » . لأن المهر عامل مهم في العقد بين الزوجين ، وأن تعليم الزوجة بعضاً من آيات القرآن يكفي لكي يكون مهراً . ويصرّح مكحول دونما تردد بأن حكم الرسول لا يمكن بأية حال أن يكون قاعدة مقبولة على وجه العموم(99) . والشأن نفسه عند الزهري (ت 124 هـ) الذي يصرّح في حرّية بأن حكم الرسول متساهل للغاية فيما يتصل بأحكام الصوم ، ولا يمكن أن يؤخذ كسابقة بل يؤخذ على أنه خصيصة للرسول(100) . وهذا الأمر جعل العلماء يستغلون هذه الملاحظات فيما بعد عندما حاولوا أن يكبحوا الهوس نحو السنة أو الولع بها الذي بلغ درجة السخف(101) .

ومما تجدر ملاحظته عموماً أن رفع السنة إلى مكانة تستوي فيها مع القرآن في التشريع أخذت تتزايد أكثر فأكثر في الاستدلال ، فكلّ ما حكم به النبي في أمور دينية ـ وهو ما يعرف في المصطلح الشرعي بسنن الهدى(102) ـ هو حكم بأمر الله أوحى

---

(98) سنن الدارمي (باب السنة قاضية على كتاب الله) . (117/1) من طبعة عبد الله هاشم اليماني 1966 م . والقول منسوب إلى يحيى بن أبي كثير (ت 120 هـ) عند الخطيب البغدادي في كتابه الكفاية ص 14 طبعة حيدر اباد .

* (انظر كذلك مختلف الحديث لابن قتيبة ص 198 تحقيق زهري النجار).

(99) ابو داود (كتاب النكاح ، باب في التزويج على عمل يعمل) * (وذلك بقوله : ليس ذلك لأحد بعد رسول الله) .

(100) المصدر السابق (كتاب الصوم ، باب كفارة من أتى أهله في رمضان) وفيه : زاد الزهري ، وإنما كان هذا رخصة له خاصة .

* (انظر تعليقنا على هذا الكلام) .

(101) انظر كتابنا (الظاهرية) Zâhiriten ص 81 - 85 .

(102) أبو داود (كتاب الصلاة ، باب في التشديد في ترك الجماعة) : « إن الله شرع لنبيّه سنن الهدى » . .

(جاء في سنن أبي داود في الكتاب والباب المذكورين عن عبد الله بن مسعود قال : « حافظوا على هؤلاء الصلوات الخمس حيث ينادى بهن ، فإنهن من سنن الهدى ، وأنّ الله شرع لنبيّه ﷺ سنن الهدى » أخرجه ايضاً ابن ماجة في سننه (كتاب المساجد ، باب المشي إلى الصلاة).)

إليه كما لو أنه القرآن أو كما يبدو للمؤمنين أن جبريل نزل به من عند الله . وهذا أنس بن مالك يقول : « خذ عني فإنك لن تأخذ عن أحد أوثق مني ، إني أخذته عن رسول الله ﷺ ، وأخذه رسول الله ﷺ عن جبريل عن الله عَزّ وجل »[103]. وهذا المصدر الألهي للأحكام الحديثية والتطبيقات النبوية لم يؤخذ بالتسليم في العهود الأولى . ودليل ذلك قول عمر بن عبد العزيز لعروة بن الزبير : « أعلم ما تقول »[104] لما أخبره الأخير بخبر الوحي في مواقيت الصلاة (التي لم تكن قد ترسخت حتى في العصر الأموي)، إلاّ أنّ هذه الحيرة تبددت مع تطور فكرة ألوهية مصدر الحديث في القرنين الثاني والثالث . وَعُدّ القرآن والسنة على أنهما ذووا أهمية متكافئة تماماً .

وفي منتصفْ القرن الثاني حَسَمَ محمد بن الحسن الشيباني مشكلة ما إذا كانت أحكام السنة تنسخ أحكام القرآن[105] . ولم ير الشافعي هذا الرأي مثيراً[106] .

وفي القرن الثالث تلقى القاضي الخصّاف (ت 261 هـ) بالقبول الرأي القائل بأن السنة المتواترة (وهي السنة المتميزة بسلسلة متصلة من الرواة » لها قوة مساوية لما للقرآن[107] .

---

(103) الترمذي (مناقب انس بن مالك) .

(104) ابو داود (كتاب الصلاة باب في المواقيت) .

* (في أبي داود أنّ عمر بن عبد العزيز كان قاعداً على المنبر فأخّر العصر شيئاً فقال له عروة بن الزبير : أما إن جبريل ﷺ قد أخبر محمداً ﷺ بوقت الصلاة . فقال له عمر : اعلم ما تقول . فقال عروة : سمعت بشير بن أبي مسعود يقول : سمعت أبا مسعود الأنصاري يقول : سمعت رسول الله ﷺ يقول : « نزل جبريل ﷺ فأخبرني بوقت الصلاة فصلّيت معه ثم صلّيت معه ، ثم صلّيت معه ، ثم صليت معه ثم صليت معه » يحسب بأصابعه خمس صلوات . . . » وهذا الحديث أخرجه البخاري (كتاب الصلاة ، باب المواقيت) وفيه : اعلم ما تحدث . وأخرجه ابن ماجة (كتاب المواقيت) وأخرجه مسلم والنسائي) .

(105) الشيباني : كتاب السير الكبير 68 . وفيه : (ونسخ الكتاب بالسنة المشهورة التي تلقاها العلماء بالقبول جائز) .

(106) السيوطي : الإتقان 21/2 ط (3) الحلبي 1951 . [قارن بـ : شاخت : أصول الفقه المحمدي ص 15 ، 46 ، 47] .

* (في الاتقان للسيوطي : « وقال الشافعي حيث وقع نسخ القرآن بالسنة فمعها قرآن عاضد لها ، وحيث وقع نسخ السنة بالقرآن فمعه سنة عاضدة له ليتبين توافق القرآن والسنة » .

(107) [الخصاف : ادب القاضي (أعلى ورقة 7 أ) مخطوط بليدن] .

* (لاحظ تعريفه الفاسد للحديث المتواتر ، وذلك مبلغ علمه من مصطلح الحديث) .

ويدافع عصريّه ابن قتيبة عن فكرة المصدر السماوي للسنة ، ويقدم لذلك الأسباب[108] . كما أخذ التشبّه بالسلف (وهم أولئك الذين هذّبوا طباعهم على عيني النبي ، وكانوا به يقتدون) يتزايد أكثر فأكثر ، وأصبح المثل الأعلى للمسلمين الصالحين[109] . وبالتدريج أصبح نعت الرجل بأنه سلفّي (أيّ المتشبه بالسلف)[110] أسمى علامات الأكبار في المجتمع الصالح .

والنظر للحياة بهذه الصورة أنجب قطعاً المتعصبين للسنة الذين كان همهم البحث عن الأدلّة في عادات النبي وأصحابه[111] ، والبحث عن المناسبات لتطبيقها خوف النسيان .

وإحياء السنة[112] تسمية أطلقت على إحياء عادة مهجورة[113] ، كما كان غاية المنال في أعين السلف الأتقياء والحكام أن ينعت أحدهم بأنه أحيا سنة الأولين[114] . وهكذا فإن من أحيا سنة ميتة فله أجرها وأجر من عمل بها[115] . وقد شاركت في أحياء السنن كلُّ بلاد الأسلام ، وبرهن المغاربة على أنهم أكثر أحياءً للسنن من المشارقة حتى أفرطوا في ذلك . حتى أن عالماً من قرطبة في القرن الرابع الهجري أحيا سنة مهجورة وهي « اللعان » وذلك بملاعنته زوجه في حشد من الناس بالمسجد ولمّا

---

(108) ابن قتيبة : تأويل مختلف الحديث 195 - 199 . موضحاً رأيه بعدة أمثلة .

* (أنظر كلام ابن قتيبة المشار إليه في تعليقنا على هذه النقطة) .

(109) أبو المحاسن 739/1 : (تشبّه بالصحابة) .

(110) السيوطي : طبقات الحفاظ (ترجمة ابن الصلاح) ص 500 . تحقيق علي محمد عمر . قارن بما ورد في كتاب المشتبه طبعة دي يونج ص 269 .

(111) توجد اشارة تعريض إلى ذلك في مقامات الحريري (مقامة 29) ص 223 الطبعة الثالثة 1950 . مطبعة مصطفى الحلبي بمصر * (هي المقامة المسماة (الواسطية) وفيها : ألا أنهم لو خطب اليهم ابراهيم بن أدهم أو جبلة بن الأيهم لّما زَوَّجوه إلاّ على خمسمائة درهم اقتداء بما مهر الرسول ﷺ زوجاته ، وعقد به انكحة بناته) .

(112) لم يكن مصطلح (احياء السنة) موجوداً في العهود الأولى باستثناء أصله الأول . انظر دراستي : « Muhammedanisches Recht in Theorie und Wirklichkeit » (Ztxschr. F. Vergleich. Rechtswissenschaft , VIII, pp. 409 ff.)

(113) وهنالك تعبير آخر هو (أنعش سنةً) . النووي : تهذيب الأسماء (ص 468) .

(114) ابن ماجة (المقدمة ، باب من احيا سنةً قد اميتت) .

(115) الأغاني (ج 15 ، أخبار محمد بن صالح العلوي ونسبه) .

* (وهو يريد قول محمد بن صالح :

أحييت سنةً من مضى فتجددت وأبنت بدعة ذي الضلال الخاسر)

أخذ عليه معاصروه بأن فعله ذلك لا يتفق مع علوّ مقامه أجابهم : « كنت غايتي الوحيدة أحياء سنة »[116] . وهذا الحاكم الأندلسي الأموي (الحكم) كان يحاول أن يقتصر في حربه ضد النصارى على القتال في أوقات من النهار ، وهي الأوقات التي كان يقاتل فيها النبي المشركين ويعلق راوي الخبر على ذلك بقوله : « وما أحسبه فعل ذلك إلّا فقهاً وعلماً وتأسّياً بحديث النبي صلّى الله عليه وسلم حيث أمر بالقتال في تلك الساعة »[117] [118] .

كما كان للأسر الحاكمة في المغرب دور في إحياء السنة وذلك ببحثهم عن حقهم الشرعي ، ولم يكن هنالك من هم أكثر فعلاً لذلك من الموحّدين الذين مضى بعضهم في هذا النحو حتى الغاية[119] .

وفي عام 693 هـ أوقف أبو يعقوب استعمال وحدات الوزن المعتادة ، وأمر الفقهاء بأن يستنبطوا المدّ النبوي[120] الذي كان يستعمل في المدينة زمن الرسول[121] . وسميت هذه الأمور بأحياء السنة وفي مقابل إحياء السنة هنالك (إماتة السنة)، وهي إهمال التفصيلات للتطبيقات الشرعية كما حددتها السنة ، ومن هنا فإن (الإماتة) تكون أحياناً صفة للتطبيق الشرعي الذي تكون فيه الشروط والتفاصيل المفروضة بالسنة مهملة على الرغم من أن الحكم الشرعي نفسه مصون ، ومن ذلك قول النبي : « إذا كانت عليكم أمراء يميتون الصلاة »[122] ، وذلك لا يعني

---

(116) انظر الصلة لابن بشكوال طبعة فرنشيسكو جوديرا رقم 19 ص 15 . البخاري (كتاب الصلاة ، باب القضاء واللعان في المسجد) .

* (جاء في البخاري في الكتاب والباب المذكورين عن سهل بن سعد أن رجلا قال : يا رسول الله أرأيت رجلاً وجد مع امرأته رجلاً ايقتله ؟ فتلاعنا في المسجد وأنا شاهد) .

(117) البخاري (كتاب الجزية ، باب الجزية والموادعة) .

* (في البخاري : فقال النعمان ـ أي ابن مقرن ـ : ربّما اشهدك الله مثلها مع النبي ﷺ فلم ينَدِّمك ولم يخزك ولكني شهدت القتال مع رسول الله ﷺ كان إذا لم يقاتل في أول النهار انتظر حتى تَهُبَّ الأرواح وتَحْضُر الصلوات) .

(118) ابن عذارى : البيان المغرب (76/2) طبعة برفنسال . وفي الطبعة الثالثة . الدار العربية للكتاب (74/2) .

(119) مجلة الجمعية الألمانية للدراسات الشرقية (ZDMG) XLI ، ص 106 .

(120) قارن بما ورد في كتاب Mekka لـ : Snouck Hurgonje .

(121) « قرطاس » ص 266 لمعرفة المزيد عن هذا المكيال انظر ، المقري (810/2) وما بعدها .

(122) ابو داود (كتاب الصلاة : باب إذا أخّر الامام الصلاة عن الوقت) . وفي رواية اخرى عند أبي داود : « يصلّون الصلاة لغير ميقاتها » .

أولئك الذين يبطلون فرضية الصلاة ، وإنما يعني أولئك الذين يؤخرونها عن ميقاتها الذي جاءت به السنة .

(7)

وفي موازاة إحياء السنة ، إماتة البدعة ، والبدعة عكس السنة ، ومرادفة لـ (المحدث) أو (الحدث)[123] (والجمع : أحداث)، ويظهر كلاهما في شكل متماثل في الأسلوب العربي[124] . ولا يفهم الفقيه المسلم من البدعة إلّا البدعة العملية ، أيّ كل ما يعمل على غير مثال من عهد الرسول وأصحابه ، ولا سيما في الدين ، أو أيّ شيء لم يطبّق في عهد الرسول[125] ، بالإضافة إلى بدعة العقيدة[126] التي لم ترتكز على أصول حديثية[127] . والبدعة في العموم هي آراء تلقائية تنشأ إلى

= * (الرواية الثانية كما في سنن ابي داود عن ابن مسعود رضي الله عنه قال : قال لي رسول الله ﷺ : كيف بكم إذا أتت عليكم أمراء يصلون الصلاة لغير ميقاتها » .)

(123) اليعقوبي : التاريخ (248/2) دار بيروت للطباعة والنشر 1980 . « وقد أمات أبوك السنة جهلاً وأحيا البدع والأحداث المضلة عَمْداً » .

* (وهذا قول لعبد الله بن عباس من كتاب بعث به إلى يزيد بن معاوية) .

(124) ابن هشام : السيرة النبوية 210/4 . وفي قول الأعشى همدان : أحدثوا من بدعة .

* (انظر الإحالة رقم 81. وأما قول الأعشى فهو من قصيدة له ذكرها صاحب الأغاني ولم يعزها إليه وفيها :

ومـا أحـدثـوا مـن بـدعـةٍ وعـظيـمـةٍ ... مـن القـول لم تـصـعـد إلى الله مـصـعـدا

انظر الأغاني (ج 5 ، أخبار أعشى همدان) .

(125) القسطلاني : ارشاد الساري 342/10 .

(126) « أخو الابداع » مصطلح استعمله احد الشعراء زمن المتوكل في وصف بعض الجهمية وهي عقيدة حاربها المتوكل الذي وصف بأنه (دو سنة) . انظر تاريخ الخلفاء للسيوطي ص 346 (قارن ايضاً لقولهم : أخو الاسلام . تاريخ الطبري 150/2) و(ابْدَعَ) مشتقة من بدع كقوله تعالى : ﴿ قل ما كنت بِدْعاً من الرسل ﴾ الاحقاف 9 .

* (جاء في تاريخ الخلفاء للسيوطي في ترجمة المتوكل على الله : وقال أبو بكر بن الخبازة :

وبَعْدُ ، فإن السنّةَ اليوم أصبحت ... معزّزة حتى كأنْ لم تذلل

تصول وتسطو إذ أقيم منارها ... وَحُطَّ منارُ الأفك والزور من عل

وَوَلّى أخو الأبداع في الدين هارباً ... إلى النار يهوى مُدْبراً غير مُقْبِل

شفى الله منهم بالخليفة جعفرٍ ... خليفته ذي السنّة المتوكلِ)

(127) مقدمة مشكاة المصابيح . طبعة دلهي (1851 - 1852 ـ المجلد الثاني) قارن مجلة V, JAOS ص 65 .

حدّ ما من وجهات نظر فردية ، وتنشأ نتيجةً لقبولها دون الرجوع إلى مصـادر الحياة الدينية[128] .

وهذا الإمام الفخر الرازي يستشهد بكلمات من الإنجيل إلى العربيـة ، جاء فيها : « لأنه ليس يتكلم بدعة من تلقاء نفسه »[129] .

والموقف المتعصب والمبالغ فيه نحو السنة يقابل بتعصب مماثل للبـدعة حتى في أكثر الأمور ابتذالاً . فالحركة الوهابية الحديثة تتّبع أسلوباً للحياة كما كانت في عهود الإسلام الأولى ، وذلك بمجاهدة ما يوصف بأنه بدعة ، ليس أيّ شيء مضاد لروح السنة فحسب ، بل كلّ شيء لم يثبت له أصل فيها كذلك . ومن المعلوم أن المغالين في المحافظة على القديم يرفضون كلّ جديد ، كشرب القهوة وتعاطي التبغ بالأضافة إلى الطباعة ، وما يأتي على هذه الشاكلة . والفقهاء المسلمون لم يوفّقوا تماماً حتى اليوم لأستعمال السكين والشوكة[130] .

وهذا الموقف يرجع أصله إلى صرامة أسلافهم وصلابتهم ، والحكم الصـارم الذي جاء في الحديث ضد البدعة تفرع عن هذه الدوائر .

ويروى أن النبي خطب في إحدى الأعياد فقال : « من يهده الله فلا مضل له ومن يضلله فلا هادي له . إنّ أصدق الحديث[131] كتاب الله ، وأحسن الهدى هدى

---

(128) الأغاني (ج 9 ، أخبار مروان بن أبي حفص) قال الوليد بن يزيد :

وما اتينـا ذاك عـن بـدعـة ... أحَلَّهُ الفـرقـان لي أجمعا

وفي موضع آخر من الأغاني (ج 6 ، اخبار الوليد بن يزيد) :

لَمْ نـأت مـا نـأتيـه عـن بـدعـة ... أحَلَّهُ الفـرقـان لي أجمعا

(129) الرازي : مفاتيح الغيب (246/15) ، والنبي محمد نفسه يرى أن رهبنة الرهبان جاءت من وجهة النظر هذه (الحديد /27) : « ورهبانية ابتدعوها ».

* (ليس في مفاتيح الغيب ذكر للنص الانجيلي المذكور . وكل ما هنالك انه جاء في تفسير قوله تعالى : ﴿ ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم إلاّ ابتغاء رضوان الله ﴾ . يقول الرازي : « المسألة الخامسة : لم يعن الله تعالى بابتدعوها طريقة الذم ، بل المراد أنهم أحدثوها من عند أنفسهم ونذروها ولـذلك قـال تعالى بعده : ﴿ ما كتبناها عليهم ﴾ .

والنص الانجيلي الذي ذكره جولد تسيهر جاء في انجيل يوحنا (اصحاح 16 رقم 13) وفيه « وأمّا متى جاء ذاك روح الحق فهو يرشدكم إلى جميع الحق لأنه لا يتكلم من نفسه بـل كل مـا يَسْمَعُ يتكلم بـه ويخبركم بأمور آتية ») .

(130) Snouck Hurgronje, Mekkanische sprichtwörter und Redensarten, p. 23.

(131) هذا الحديث مماثل للرواية التي سبق ذكرها في أول الفصل .

محمد ، وشر الأمور محدثاتها ، وكلّ محدثةٍ بدعة وكل بدعة ضلالة ، وكل ضلالة في النـار »[132] . ثم قدمت الأفكـار نفسها فيـها بعد بشكـلٍ أكثر وضـوحـاً وأسهـابـاً ودقة[133] . كما روى أن النبي صلّى بأصحابه ثم وعظهم موعظة ذرفت منها عيـونهم ووجلت منها قلوبهم فقالوا : « يا رسول الله كأنها موعظة مودّع ، فأوصنـا » فقال : « أوصيكم بتقوى الله والسمع والطاعة وإن كان عبداً حبشياً ، فإنه من يعش منكم بعدي فسيرى اختلافاً كبيراً ، فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين . عضوا عليها بالنواجذ[134] ، وإياكم والمحدثات ، فإن كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة » .

ونسمع كذلك بمبدأ مماثل يـرتبط بأسم عبـدالله بن مسعود أحـد أقدم فقهـاء الإسلام ، وهو قوله : « أتّبعوا[135] اتّبعوا ولا تبتدعوا فقد كفيتم »[136] ، وهذا أبـو قـلابة (ت حـوالي 104 - 108 هـ) يقول : « مـا ابتـدع رجـل بـدعـةً إلاّ استحـلّ السيف »[137] .

وتفسير الآية رقم (7) من سورة الفاتحة ـ الذي أورده الثعلبي ـ يتفق مع هذا

---

* (يعني الحديث الذي نسبه إلى عبد الله بن مسعود . أنظر الإحالة رقم16 وتعليقنا بعدها) .

(132) النسائي (كتاب صلاة العيدين ، باب كيف الخطبة) .

(133) أبو داود (كتاب السنة ، باب في لزوم السنة) ، الدارمي (باب اتباع السنة) وقارن بما جاء في سنن الترمذي (كتاب أبواب العلم ، باب الأخذ بالسنة واجتناب البدعة)، ابن ماجة (المقدمة ، باب اتباع سنة الخلفاء الراشدين).

(134) لمعرفة المزيد عن هذا التعبير انظر الطبري : التاريخ (1944/1) طبعة دي جويه .

(135) وهذا تركيب مليء بالمعاني ، ومنها أن العمل المقبول هو السنة .
وهذا موجود أيضاً في خطبة لأبي بكر الصديق يقول فيها : « إنما انا متّبع ولست بمبتدع» انـظر تاريـخ الطبري (1845/1) ، والكلمات نفسها ذكر أن عمر بن عبد العزيز قالها : في خطبة له . انظر مروج الذهب للمسعودي (145/2) تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد 1967 م. وجاء في صحيح البخاري (كتاب العيدين ، باب الخروج إلى المصـلى بغير منبـر) : « غيرتم والله » ولفـظة (أسَنَّ) تعني غالبـا تطبيق السنة الصحيحة وهي مساوية لعبارة (اصاب سنةً) ومقابلة لعبارة (اخطأ السنة) انظر تاريـخ اليعقوبي(183/2) دار بيروت للطباعة والنشر 1980 م. .

* (الخبر كما في صحيح البخاري عن أبي سعيد الخدْريّ أنه خرج مع مروان وهو أمير المدينة في اضحى أو فطر حتى اتيا المصلى فإذا بمنبر بناه كثير بن الصلت وإذا بمروان يريد أن يرتقيه قبل أن يصلي فجذبه سعيد من ثوبه . فجذبه مروان وصعد وخطب قبل الصلاة فقال له أبو سعيد : غيرتم والله) .

(136) الدارمي (باب من كره الفتيا وكره التنطع والتبدع) .

(137) المصدر السابق (باب اتباع السنة) .

النوع من الأفكار ، فالمغضوب عليهم هم أصحاب البدع والضالون الذين ضلوا عن السنة .[138]

وصاحب البدعة ينظر إليه في الواقع بمقت منذ القرون الأولى للإسلام ، وممارساته الدينية مردودة تماماً ، وحتى أعماله الحسنة ليست بذات نفع ما دام قد اتهم بالبدعة[139] . وهذا التفسير المفرط للبدعة (الذي منع انتصاره تطور المجتمع إلى حدّ ما) أثار ردّة فعل بين الفقهاء فأحسّوا في أنفسهم ضرورة الحدّ من غلواء هذا التعصب للسنة .

وهاتان المحاولتان ـ إحياء السنة وإماتة البدعة ـ كانتا في الحقيقة متماثلتين من حيث أنهما اعطتا تأثيراً لنفس الفكر فيما يتعلق بالمظاهر الموجبة والسالبة لنفس التيار العقلي . ومن ثمَّ ظهرت مشكلة الأفكار الإسلامية المتفقة مع حاجات الحياة العملية[140] .

وإذا نفّذت التعاليم النظرية السابقة فيما يتعلق بمحاربة البدع بشكل منطقي ، فإن حياةً ما في محيطات تختلف عن الظروف الدينية للعقود الثلاثة الأولى للإسلام في المدينة ستكون مستحيلة ، وكلّ شيء لم يكن معروفاً بالممارسة أو بالاستعمال إبّان تلك الفترة يجب أن يوسم بالبدعة . ومن هذا الباب لم تنجح سبل الراحة الممكنة للحياة اليومية في الظهور عند قوم . تعوّدوا على وضع إجتماعي بدائي ، لذلك فإنّ استعمال المناخل[141] ، والأشنان في التنظيف[142] ، واستعمال الموائد وغيرها يصنّف

---

(138) المغضوب عليهم بالبدعة والضالون عن السنة .

(139) ابن ماجة (المقدمة ، باب اجتناب البدع والجدل) .

* (يعني قوله ﷺ : « لا يقبل الله لصاحب بدعة صوماً ولا صلاةً ولا صدقة ولا حجّاً ولا عمرةً ولا جهاداً ولا صرفاً ولا عدلا . يخرج من الإسلام كما تخرج الشَّعرةُ من العجين » وقوله : « أبَى الله أن يقبل عملَ صاحبِ بدعةٍ حتى يَدَعَ بدعَتَه » ورجال اسناد الأخير مجاهيل كما في مجمع الزوائد للهيثمي) .

(140) الظاهرية Zahiriten ص 59 .

(141) الترمذي (كتاب الزهد ، باب ما جاء في معيشة النبي) ويبن بوضوح أن تلك المناخل لم تكن موجودة على عهد الرسول ، وكيف كان الناس يفعلون لفصل الشعير عن قشرته . وهذا ابن خلدون يلحظ عدم وجود المناخل وذلك في وصفه للشكل البدائي البسيط لأسلوب الحياة العربية . المقدمة ص 170 (فصل في انقلاب الخلافة إلى الملك) .

* (حديث أن المناخل لم تكن موجودة على عهد الرسول اخرجه ايضاً البخاري في صحيحه (كتاب الأطعمة باب ما كان النبي واصحابه يأكلون) وفيه أن أبا حازم سأل سهل بن سعد « هل كانت لكم في =

في قائمة أقدم البدع التي ظهرت بعد زمان محمد[143] . ولما وجب تعديل مفهوم البدعة ليتلائم مع متطلبات العصور ، ظهر التفريق بين البدعة الحسنة أو البدعة المحمودة[144] ، والبدعة السيئة أو البدعة المذمومة . ومن هذا التفريق نحصل على معلومات عن زمن علماء الإسلام الأوائل . حتى أن مالك بن أنس روى قول عمر في صلاة التراويح : « نعمت البدعة »[145] ، ثم يأتي الشافعي ليصوغ التفريق المذكور لتوه بين البدعة المحمودة والبدعة المذمومة بشكل واضح بقوله : « المحدثان من الأمور ضربان . احدهما : ما أحدث يخالف كتاباً أو سنة أو أثراً[146] أو اجماعاً ، فهذه البدعة الضلالة . والثانية : ما أحدث من الخير لا خلاف فيه لواحدٍ من هذا ، وهذه محدثة غير مذمومة »[147] .

ووجود هذا التمييز - بالرغم من أنه لم يكن في شكلٍ نظريّ دقيق - يستلزم

= عهد رسول الله ﷺ مناخل ؟ قال : ما رأى رسول الله ﷺ مُنْخَلاً من حين ابتعثه الله حتى قبضه . قلت : كيف كنتم تأكلون الشعير غير منخول ؟ قال : كنا نطحنه وننفخه فيطير ما طار وما بقي ثريناه فأكلناه ». وأخرجه ابن ماجة في سننه (كتاب الأطعمة باب الحوّاري) والذي جاء في مقدمة ابن خلدون : « وكانت المناخل مفقودة عندهم بالجملة وإنما كانوا يأكلون الحنطة بنخالها » .)

(142) ويمكن لشخص ما أن يتحصل على لمحات عارضة عن كيفية تصور العلماء للحياة العربية في العصور القديمة . فهذا زهير بن أبي سلمى يذكر في شعره استخدام العرب للأشنان أو (الحُرُض) منذ القديم .

* (يعني قول زهير :

فَـآضَ كـأنّـه رَجُـلٌ سـليبٌ   عـلى عـلياء لـيس لَـهُ رداءُ
كـأن بـريـقـه بَـرَقـانُ سَـحْـلٍ   جَـلاَ عـن مـتـنـه حُـرُضٌ ومـاء)

(143) الغزالي : الإحياء (126/1) الطبعة المذيّلة بتخريج الحافظ العراقي المسمى (المغني عن حمل الأسفار في الأسفار) .

(144) وهنالك ايضاً البدعة المباحة . وثمة مثال على ذلك في المسائل المأثورة للنووي (ورقة 9) مخطوط بمكتبة جامعة لايبزج . قارن بـ : Sell, The Faith of Islam, p. 15.

(145) الموطأ (باب ما جاء في قيام رمضان) .

* (ومن الطريق نفسها اخرجه البخاري (كتاب الصوم ، باب فضل من قام رمضان) . أنظر كلامنا عن قول عمر : نعمت البدعة هذه في تعليقاتنا الملحقة بآخر هذا الفصل) .

(146) الأثر هو الخبر الموقوف على الصحابي أو التابعي .

(147) البيهقي : مناقب الشافعي (469/1) الطبعة الأولى ، دار التراث ، القاهرة ، تحقيق أحمد صقر ، 1970 وعند القسطلاني (342/10) ، قارن كتاب المدخل لمحمد العبدري (الاسكندرية 1293) 295/3 .

نصّاً شرعيّاً ، ووجد ذلك في قول النبي ﷺ ، : « من سنّ سنةً حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها لا ينتقص ذلك من أجورهم شيئاً ، ومن سنّ سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها »[148] [149] .

وهذه العبارة ـ يعني الحديث ـ (التي كان ظهورها هجوماً عنيفاً ضد المحاربة المفرطة للبدعة) تقتضي ظهور سنن جديدة إلى آخر الزمان .

وأصبح هذا التفريق بين السنة الحسنة والسنة السيئة خاصية مشتركة للصالح الإسلامي ، كما أصبح مألوفاً عند الناس الذين يعيشون في أكثر المستويات بساطة . ليس فحسب ، بل ظهر هذا التفريق في الشعر الشعبي أيضاً[150] . فمؤلف سيرة عنترة ومؤلفو الكتب الشعبية والأساطير[151] يفترضون أن المستمعين والقراء والذين لم يتربّوا تربية دينية يعرفون هذا التفريق ، فهذا مالك بن زهير يقول لشداد آملاً أن يعترف لعنترة : « والرأي عندي أنك تسن هذه السنة في العرب ، وتجعلهم لك تبعاً لأن الفضائل الحميدة تشكر إن لم تكن بدعة ولا منكراً »[152] .

ولم يُلْقِ المتشددون لهذا التفريق بالاً ، إلاّ أنّ هذا التفريق قد ظهر في الحياة

---

(148) قارن بقول لبيد : « السنة الشنعاء » (16 بيت رقم 5) دار صادر بيروت 295/3 .

* (يعني قول لبيد العمري :

لَوَ شكانَ ما اعطيتني القوم عنوة ... هي السنة الشنعاء والطعن يظأر

وهو بيت من قصيدة قالها في تعنيف بعض قبائل بني عامر ويعيّرهم بعدم الحفاظ وبقبول الديّة) .

(149) أبو يوسف : الخراج 82 (فصل في الصدقات) . مسلم (كتاب العلم ، باب من سنّ سنة حسنة أو سيئة) الدارمي (المقدمة ، باب من سنّ سنة حسنة) النسائي (كتاب الزكاة ، باب التحريض على الصدقة) ، ابن ماجة (المقدمة ، باب من سنّ سنة حسنة) .

* (لاحظ أنه لم يراع في ترتيبه لكتب السنة قيمتها العلمية ، كما أن تقديم كتاب الخراج لأبي يوسف عليها خطأ كبير) .

(150) وهذان المفهومان (السنة والبدعة) يظهران كذلك في التشبيهات الشعرية .

(151) سيرة سيف بن ذي يزن (95/15) : « إنها حقاً بدعة ، لكنها حسنة لا ضرر منها ألبتة » . قارن بـ : الليالي العربية . طبعة بولاق سنة 1279 هـ ، (273/2) .

* (النص المنقول من سيرة سيف ترجمناه عن الانجليزية حيث لم تكن سيرة سيف بين يديّ وقت الترجمة لنقل النص كما هو فيها) .

(152) سيرة عنتر بن شداد (180/3) : « إن لم تكن بدعة ولا منكراً » .

الشعبية في كلّ مكان[153] (بالرغم من بعض المقاومة له)، كما أعطى هـذا التفريق الدوافع للموافقة على اجراءات أو تنظيمات جديدة بشكل كامل .

والمطلوب فقط قليل من التحرر الفكري لأولئك الرجال لكي يتسامحوا ويجيزوا أشياءً مناقضة للأسلام كلياً تحت شعار البدعة الحسنة .

(153) قارن ذلك بما كتبته في مجلة (الجمعية الألمانية للدراسات الاستشراقية) SDMG ، 28،ص 304 وما بعدها .

نصوص مترجمة

ملاحظات وتعليقات على الفصل الأول من كتاب دراسات محمدية لأجنتس جولد تسيهر

الصديق بشير نصر

﴿ قد مكر الذين من قبلهم فأتى الله بنيـانهم
من القواعـد فخرَّ عليهم السقف من فـوقهم وآتاهم
العذاب من حيث لا يشعرون ﴾
النحل / 26

(1)

قـوله : « ويقـول عبد الله بن مسعـود : « إنّ احسن الحـديث كتـاب الله ، وأحسن الهدى هدى محمد » . ويبدو أن هذه العبارة التي تلقاها جمهور المؤمنين بنوع من الرضا وقاموا بنشرها على مدى عريض قد نسبت لمحمد نفسه لقوله حاضاً عـلى التكتل : « إن احسن الحديث كتـاب الله تبارك وتعـالى ، قد افلح من زيّنـه الله في قلبه . . . . » الخ . فيه نظر : ـ

* * *

دعوى نسبة كلام ابن مسعود إلى النبي ﷺ تحتاج إلى كثير من البيان . أمّا وقد اجْمَلَ فليأذن ليَ القارىء الكريم أن ابينّ هذه المسألة .

خبر ابن مسعود هذا أخرجه البخاري في موضعين من جامعه :

الأول : في كتاب الاعتصام باب الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ ، وفيه : حدثنا

آدم ابن أبي إياس حدثنا شعبة اخبرنا عمرو بن مرّة سمعت مرّة الهمذاني يقول : قال عبد الله : « إن أحسن الحديث كتاب الله ، واحسن الهدى هدى محمد ﷺ وشرّ الأمور محدثاتها ، وإنّ ما توعدون لاتٍ وما أنتم بمعجزين » .

والثاني : في كتاب الأدب ، باب الهدى الصالح ، وفيه : حدثنا أبو الوليد حدثنا شعبة عن مخارق سمعت طارقاً قال : قال عبد الله : « إن أحسن الحديث كتاب الله واحسن الهدى هدى محمد » . وهذه الطريق ليس فيها ذكر لباقي الكلام الوارد من الطريق الأولى .

وأخرجه من الطريق الأولى أبو داوود الطيالسي في مسنده (كتاب العلم ، باب التحذير من الابتداع) .

والرواية التي ذكرها جولا تسيهر هي الرواية التي جاءت من الطريق الثانية وليست الرواية التي جاءت من الطريق الأولى كما يوهم تخريجه للنص ، حيث أحال على كتاب الاعتصام من صحيح البخاري . ودعواه بأن قول ابن مسعود الذي تلقاه جمهور المؤمنين قد نسب لمحمد ، وهو ليس من كلامه ، محض افتيات . لأن أقلّ ما يقال في مثل هذه الحالة : ولم لا يكون العكس هو الصحيح ؟

وحيث كان الأمر كذلك فهذا هو الشك وفيه يستوي طرفا التجويز ولا يبلغ مرحلة الظن حتى يترجح أحد الطرفين . فها أنت ترى كيف أن كلامه هنا لم يبلغ مرتبة الظن فضلاً عن اليقين الذي يدّعي المستشرقون أنهم أدركوه . وأراني متسامحاً معه إذ رميت كلامه بأنه مجرد شك ، لأن كلامه هنا لا يعدو في الحقيقة الارتياب المحض . والارتياب شك مع تهمة . لأنه يرمي من وراء كلامه هذا اتهام جمهرة المؤمنين ومنهم الصحابة والتابعون بأنهم قد لفقوا لكلام ابن مسعود ليصير حديثاً من احاديث النبي ﷺ .

ذلك أقل ما يمكن قوله في هذه المسألة كما قلنا ، والحق الذي غاب عنه أو غيّبه أنّ الصحابة رضوان الله تعالى عليهم كانوا قد تربّوا وترعرعوا في كنف النبوة ، فتخلقوا بأخلاقها وتأدّبوا بآدابها ، وكانوا حريصين على التأسّي بهدى الرسول الكريم ﷺ ، فصار احدهم لا يفوه إلّا بكلام الله ولا ينطق إلّا بقول رسوله .

وقد لا يخفى على ذي عقلٍ أنّ المخالطة تفعل فعلها في الألسنة ، وهذا طبيعيّ جداً ، فمجالسة الألكنِ لا تزيد العِيَّ إلاّ عَيَاءً . ومجالسة أهلِ الفصاحةِ تصير أصحابها من أرباب البيان .

فالصحافة جالسوا النبي وسمعوا منه ، وأخذوا من فصاحته وبيانه حتى صار الواحد منهم يجري على لسانه كلامٌ يشبه كلامَ النبي لفرط حفظه لكلامه ﷺ ، وقد يكون هذا الكلام هو كلام النبي بعينه ، ولا يعزوه الصحابيُّ اليه لاشتهاره عند الناس . وقول ابن مسعود المذكور من هذا الضرب . وهو وإن كان ظاهره الوقف إلاّ أنه في حكم المرفوع لأن فيه اخباراً عن صفة من صفاته ﷺ كما تفطن لذلك الحافظ ابن حجر في فتح الباري وأقره عليه صاحب عمدة القارىء حيث قال : « وظاهر سياق هذا الحديث أنه موقوف . لكن القدر الذي له حكم الرفع منه : « وأحسن الهدى هدى محمد ﷺ » فإن فيه اخباراً عن صفة من صفاته ﷺ وهو أحد أقسام المرفوع على ما قالوه ، ولكن قد جاء هذا عن ابن مسعود مصرحاً فيه بالرفع من وجه آخر أخرجه أصحاب السنن الأربعة لكن ليس هو على شرط البخاري »[1] .

ثم يقول جولد تسهير : « . . . وقد نسبت لمحمد نفسه لقوله حاضّاً على التكتل : إن أحسن الحديث كتاب الله تبارك وتعالى ، قد أفلح من زينه الله في قلبه . . . الخ يوحي بأن جولد تسيهر موقن بأن هذا النص هو كلام النبي ﷺ ، والذي يدعو إلى العجب في هذا المقام كيف انه يركن إلى الخبر ويصدقه إذا روى في كتاب له يلتزم صاحبه صحة الأحاديث النبوية التي يوردها فيه ، أي أنه ليس من فطان الصحيح كسيرة ابن هشام ، وشأن الاخباريين أنهم لا يتحرون الصحيح . وكان أولى به أن يتمثل ـ على الأقل ـ بحديث جابر بن عبد الله وهو حديث صحيح اخرجه الجماعة .

ثم إنّ عبد الله بن مسعود صرّح في رواية بالرفع إلى النبي ﷺ أخرجها الدارمي في سننه (المقدمة ، باب كراهية أخذ الرأي) : أخبرنا محمد بن عيينة عن أبي إسحاق الفزاري عن أسلم المنقري عن بلال بن عصمة قال : سمعت

---

(1) العيني : عمدة القارىء 27/25 الطبعة المنيرية .

عبد الله بن مسعود يقول : وكان إذا كان عشيّة ليلة الجمعة قام فقال : إنّ أصدق القول قولُ الله ، وإنّ أحسنَ الهدْى هَدْيُ محمد . . . » وفي رواية ثانية أخرجها ابن ماجة في سننه (المقدمة ، باب اجتناب البدع) جاء فيها التصريح بالرفع أوضح من تلك التي أخرجها الدارمي . وهي : عن عبد الله بن مسعود أن رسول الله ﷺ قال : « إنما هما اثنتان : الكلام والهدى ، فأحسن الكلام كلام الله ، وأحسن الهدى هدى محمد . . . » . ولعلّ الأعجب من كل ذلك أن جولد تسيهر يشير إلى رواية ابن ماجة هذه في الهامش رقم (17) ولا يعيرها إهتماماً !

(2)

قول المؤلف :

« وعندما قادتهم الفتوحات السريعة المتتالية الى بلدان بعيدة نقلوا تلك الأحاديث النبوية إلى أولئك الذين لم يسمعوها بآذانهم . وبعد موت النبي أضافوا كثيراً من الأقوال النافعة التي ظنّوا أنها تتفق مع رأيه ، وأنها في نظرهم ستنسب إليه شرعاً .

. . . . والصحابة هم الذين كوّنوا المادة الأولية للأحاديث التي تزايدت بسرعة خلال الأجيال اللاحقة بسبب العوامل التي ستوضّح في الأبواب التالية » .

* * *

ليس هنالك ما هو أخطر على الباحث ولا أشقّ على القارىء من تقرير حكمٍ يقطع به الأول فيتلقاه الثاني مكرهاً . وصاحبنا وإنْ لم يكرهنا على قوله إلاّ أنه أثار حفيظتنا ، ثم إنّ حكمه المقطوع به لا يرقى إلى أدنى درجات الظن . وفساد رأيه يأتي من فساد أصوله وآفة الآفات إطلاق الأحكام دون تثبت أو تَروٍّ ، وهذا شأن جولد تسيهر في كل كتابه لذلك لا يحكم قوله غالباً ضابطٌ منطقي ، ورحم الله القائل :

شرط النهايات تصحيح البداياتِ ... وفاقد الشرط بالمشروط لا يأتي
من ضَيَّع البدءَ ترجيحاً لشهوته ... كانت نهايته سوءَ النهايات
فصحّح البدءَ في أمرٍ تحاوله ... وارْعَ النتيجة في الأمرِ الذي يأتي

وقول جولد تسيهر هذا فاسد من وجوه :

الأول : لم يأتِ بدليلٍ واحدٍ صحيح يبرهن به على صحة زعمه ، والفصول

اللاحقة من كتابه ليس فيها إلاّ محض التخرصات والظنون كما سنأتي على ذكرها في حينها .

الثاني : إن الصحابة لم يعرفوا بالوضع فضلاً عن الاشتهار به ، بل لم يعرف واحد منهم بالوضع ، ولم يحفظ لنا التاريخ شيئاً من ذلك على الاطلاق .

الثالث : لو صحّ أنَّ الصحابة هم أصل مادة الحديث ، أيّ أنّهم واضعوها ، فهل هم كل الصحابة أم بعضهم ؟ لا يمكن قطعاً أن يجتمع كلُّ الصحابة على خيانة النبي ، فيكون المتهم بذلك بعضهم لا كلّهم . ثم لو سلمنا جدلاً بهذا كيف يرضى غير المتهم منهم بهذه الخيانة فيصمت على ذلك ولا يتكلم ، في حين أن استقراء أحوال الصحابة ينبىء بحرصهم على هذا الدين حتى في صغائر الأمور . وقد بلغ **الأمر ببعضهم مبلغاً الى حد التثبت في قبول الرواية ولو كان راويها من أكابر الصحابة حتى يأتي بشاهدين يشهدان على صحة** روايته .

الرابع : أين هم من قوله ﷺ : « من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار » وهو الحديث الذي بلغ قمة التواتر حيث رواه مائة واثنان من الصحابة ، كما عدّد أسانيدَهُ الحافظ علي القارىء في أول الاسرار المرفوعة .

الخامس : كيف استطاع ان يميّز بين الصحيح والموضوع . وما هو المنهج المتفرد الذي التزمه فخرج لنا بهذه النتيجة ؟

إنه لا محالة منقطع عن الجواب .

ولما أحسَّ بفساد رأيه وعجزه عن فصل الأحاديث الصحيحة عن الموضوعة عَدَّ القيامَ بتلك المهمة ضرباً من ضروب المجازفة والتهور ، فقال بعد ذلك : « وفي غيبة الدليل الأصيل يكون من ضروب التهور اختيار أيٍّ من اجزاء الحديث هو المادة الأصلية القديمة ، أو حتى اختبار أيٍّ منها ينسب إلى الأجيال التي جاءت بعد موت النبي » وفي هذه شهادة كافية منه على أنّ كلامه لا يتجاوز الظن .

(3)

وأما قوله :

« والمعرفة الشخصية الدقيقة بهذه الكميّة المهولة من الأحاديث والتي ضُمّت إلى بعضها في جوامع صنفت بعناية ، تغري بالحذر والشكّ لا بالثقة والتفاؤ ل » .

فكلامه في هذا الموطن يهدم بعضه بعضاً ، فهو تارة ينعت كتب الحديث بأنها صنفت بعناية وتارة أخرى بأنها تغري بالحذر والشك لا بالثقة والتفاؤ ل . فأين هي العناية إذن في التصنيف إذا لم تؤد إلى الوثوق فيه ؟

فإذا كان يظن أن مبعث الحذر والشك هو كمية هذه الأحاديث لا كيفية جمعها ، فهذا يدعونا للتعجب من قوله حقاً لأن المشتغلين بنقد الاخبار لا يهتمون بالحديث كمّاً بقدر اهتمامهم بالحديث كيفاً ، لأن الشك في الأحاديث النبوية لكثرتها ظاهر الفساد ، وأولى منه الشك في طرق جمعها وما يلحق ذلك من منهج نقدي مرسوم لاختبار تلك الطرق .

فأنت ترى أنه لو جمعت خطب ومقالات الساسة والقادة من المقلينّ لكانت في مجلّدات ضخمة مع أنها قيلت في أوقات معيّنة ومناسبات محدّدة ، وقد تمرّ المناسبة تلو الأخرى ولا يتكلمون فيها ، فكيف لو جالست شخصاً أمداً طويلاً لا تبرح مجلسَه إلاّ قليلاً ، ترعى حركاته وسكناته ولا تكاد تفوّت ما يفوه به من صغير أو كبير !

ثم تصوَّر لو أنّ خلقاً كثيرين شاركوك في مجالسته والأخذ عنه ، فينفردون بما قد يفوتك أو تسهو عنه ، فكيف يكون إذن مجموع ما تخرج به منفرداً وما تخرجون به مجتمعين ؟ فكثرة الحديث إذن لا تدعو إلى الشك ، لا سيما إذا كان الحديثُ حديثَ نبيٍّ لا يخرج من فيه إلاّ حقٌّ .

وأما إذا كانت معرفته الشخصية (الدقيقة) بهذه الأحاديث ـ بصرف النظر عن كثرتها ـ هي التي تدعوه إلى الشك فيها أو الحذر منها ، فحقٌّ لنا في هذا المقام أن نسأل :

ـ ما هي هذه المعرفة الشخصية (الدقيقة) التي أوصلته إلى هذا ؟ وهل هي معرفة بطرائق نقد الخبر كالتي ابتكرها المحدّثون ، أم أنها معرفة بمنهج آخر من جنسٍ غير الذي تعارف عليه نقاد الحديث المسلمون ، تجاوز بسببها المرتبة التي بلغوا إليها في نقد الأخبار مما دعاه لقول ما قال ؟

ولا أحسب صاحبنا بلغ مرتبة المحدثين ولا اقترب منها حتى يتجاوزها بحيث يكون كالصيرفي الماهر الذي تعرض عليه العملة المغشوشة فيعرف زيفها قبل تفحصها وإجراء التجارب عليها .

(4)

قوله :

« ولكن يمكن أن نَعُدَّ الجزءَ الأكبرَ من تلك الأحاديث نتيجةً لتطور الاسلام الديني والتاريخي والاجتماعي خلال القرنين الأول والثاني الهجريين . والحديث لا ينفع وثيقة لتاريخ الاسلام في مراحل نشأته الأولى ، ولكن يمكن أن يُعَدَّ إلى حَدٍّ ما انعكاساً للنزعات التي ظهرت في الجماعة اثناء المراحل الناضجة من تطوره . . . » .

* * *

لقد أغناني بعض أفاضل الباحثين عن الرد على جولد تسيهر في هذا المقام ، ولا أحسبني أزيد على ما قالوه ، وأخص بالذكر منهم : الدكتور مصطفى السباعي في كتابه (السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي) ، والدكتور محمد عجاج الخطيب في كتابه (السنة قبل التدوين) .

واكتفى في هذا الموطن بنقل بعض ما ذكره الأول في تفنيد هذه الشبهة . يقول الدكتور السباعي رحمه الله : « يقول جولد تسيهر : إن القسم الأكبر من الحديث ليس إلّا نتيجة للتطور الديني والسياسي والاجتماعي للاسلام في القرنين الأول والثاني . ولا ندري كيف يجرؤ على مثل هذه الدعوى ، مع أنّ النقول الثابتة تكذبه ، ومع أن رسول الله ﷺ لم ينتقل إلى الرفيق الأعلى إلّا وقد وضع الأسس الكاملة لبنيان الاسلام الشامخ ، بما أنزل الله عليه في كتابه ، وبما سَنّه عليه الصلاة والسلام من سننٍ وشرائعَ شاملة وافية حتى قال ﷺ قبيل وفاته : « تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما كتاب الله وسنتي » وقال : « لقد تركتكم على الحنيفية السمحة ليلها كنهارها » .

ومن المعلوم أنّ من أواخر ما نزل على النبي ﷺ من كتاب الله تعالى : « اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلامَ ديناً » المائدة/ 3 . وذلك يعني كمال الإسلام وتمامه . فما توفى رسول الله إلّا وقد كان الاسلام ناضجاً تاماً لا طفلاً يافعاً كما يدّعي هذا المستشرق ، نعم لقد كان من آثار الفتوحات الاسلامية أن واجهت المتشرعين جزئياتٌ وحوادث لم ينصّ على بعضها في القرآن والسنة ، فأعملوا آراءهم فيها قياساً واستنباطاً حتى وضعوا لها الأحكام ، وهم في ذلك لم يخرجوا عن دائرة الاسلام وتعاليمه ، وحسبك أنْ تعلم مدى نضوج الإسلام في عصره الأول ، أنّ عمر سيطر على مملكتي كسرى وقيصر وهما ما هما في الحضارة

والمدينة ، فاستطاع أن يسوسَ أمورَهما ، ويحكم شعوبهما ، بأكمل وأعدل مما كان كسرى وقيصر يسوسان به مملكتيهما ، أترى لو كان الاسلام طفلاً كيف كان يستطيع عمر أن ينهض بهذا العبء ويسوس ذلك الملك الواسع ، ويجعل له من النظم ما جعله ينعم بالأمن والسعادة ، ما لم ينعم بهما في عهد ملكيها السابقين ؟

على أنّ الباحث المنصف يجد أن المسلمين في مختلف بقاع الأرض التي وصلوا إليها ، كانوا يتعبدون عبادةً واحدةً ، ويقيمون أسس أسرهم وبيوتهم على أساسٍ واحد ، وهكذا كانوا متحدين في العبادات والمعاملات والعقيدة والعادات غالباً ، ولا يمكن أن يكون ذلك لو لم يكن لهم قبل مغادرتهم جزيرة العرب نظام تام ناضج ، وضع لهم أسس حياتهم في مختلف نواحيها ، ولو كان الحديث أو القسم الأكبر منه نتيجة للتطور الديني في القرنين الأولين للزم حتماً ألّا تتحد عبادة المسلم في شمال أفريقيا مع عبادة المسلم في جنوب الصين ، إذ إن البيئة في كلٍّ منهما مختلفة عن الأخرى تمام الاختلاف فكيف اتحدا في العبادة والتشريع والآداب ، وبينهما من البعد ما بينهما ؟ . . .[2] .

(5)

« واختيار كلمة (المتن) لوصف نصٍّ حديثٍ ما ـ أيّ نصّ مدوَّن ـ يتعارض مع توثيقه من خلال سلسلة الرواة ، ويمكن أن يُعدَّ هذا دحضاً لما أفترضه المسلمون من أن الحديث لم يدوّن في بدايته ، وإنما نقل في صورة روايات شفهية فقط » .

* * *

كلامه هنا فيه غلط كبير ، ويمكن بيان مواطن الغلط فيما يلي :

(1) قوله إنّ المتن يعني النصّ المدوَّن ، ومن ثَمّ :
(2) يتعارض هذا مع توثيقه من خلال سلسلة الرواة ، وذلك دحض لـ :
(3) افتراض المسلمين أنَّ الحديث لم يدوّن في بدايته .

وهذا كما ترى إستدلال فاسد لفساد إحدى مقدمتيه وهي أنّ لفظة (المتن) تعني (النصف المدوّن) ، ولقد تصفحت أشهر معاجم اللغة كتهذيب الأزهري وصحاح الجوهري وقاموس الفيروز آبادي وأساس الزمخشري وغيرهم ولم أقع على هذا المعنى للمتن .

(2) السباعي : السنة ومكانتها في التشريع الاسلامي ص 303 - 304 الدار القومية للطباعة والنشر .

ومعاني المتن التي ذكرها اصحاب المعاجم يمكن جمعها كما يلي :

المتن من كلّ شيء : ما صَلُب ظهره ، والجمع متون ومتان . ومتن المزادة : وجهها البارز ومتن السهم : ما دون الريش منه إلى وسطه . ويقال : رجل مَتْنٌ من الرجال ، أيّ : صلب والمتن : ما ارتفع من الأرض واستوى . والمتن : الظهر . ومتن السيف : عيره القائم في وسطه ، والمتن : ما بين كلِّ عمودين .

حتى أن الزمخشري وهو المولع بأفراد المعاني المجازية للالفاظ لم يذكر هذا المعنى ، وكلّ ما ذكر فيه أساسه : « وسيف متين : شديد المتن . وفي متن الكتاب وحواشيه كذا ، وفي متون الكتب . . . » ويعني بمتن الكتاب هنا محتواه ، إذا إنصرف الذهن الى المعنى المجازي ، وإلاّ فإن متن الكتاب ظهره وصفحته التي يكتب عليها .

والمتن في اصطلاح المحدثين : « ألفاظ الحديث التي تتقوّم بها المعاني » وهو ما ذهب إليه الطيبي[3] . وقال ابن جماعة : « هو ما ينتهي اليه غاية السند من الكلام »[4] .

فمن أين جاء صاحبنا بهذا المعنى إذن ؟

جاء به من قول لبيد :

وَجَلا السيولُ عن الطلول كأنها زُبْرٌ تُجِدّ متونَها أقلامُها

فالمتون عنده هنا هي الكتابة ، ولم يفهم أحد من شراح المعلقة هذا المعنى الذي ذهب إليه ولا اظنه ـ وهو الأعجمي ـ أقدر فهماً منهم للعربية . جاء في شرح القصائد العشر للتبريزي :

« . . . زُبْر : جمع زَبُور وهو الكتاب ، فعول بمعنى مفعول . زبرت الكتاب : كتبته وذبرته : قرأته . وتجدّ أيّ : تجدّد ، أي يُعاد عليها الكتاب بعد أن درست ، ومتونها : ظهورها وأوساطها وأرادها كلها ولم يخص المتون »[5] .

وكل تلك الشواهد التي ساقها ـ وهي شواهد متنافرة حاول أن يربط بينها بطريقة فيلولوجية ـ إنما هي نوع من التمحل لا داعي له . ثم إن المعاني اللغوية لألفاظ مثل : السند والمتن لا خلاف في وجودها قبل الإسلام في لسان العرب ،

(3) الطيبي : الخلاصة في أصول الحديث ص 30 . تحقيق صبحي السامرائي . بغداد . مطبعة الأرشاد .
(4) السيوطي : التدريب 38/1 . تحقيق عبد الوهاب عبداللطيف ط / 2 مطبعة السعادة 1966 م .
(5) التبريزي : شرح القصائد العشر ص 207 تحقيق فخر الدين قباوة . دار الآفاق ط/ 4 .

ولكن المعاني الاصطلاحية لها نشأ مع تطور علم مصطلح الحديث قطعاً ، وهو ما تفطن له فيما بعد فقال (هامش 32) : « من سوء الحظ لم اتمكن من معرفة متى ظهرت كلمة (المتن) في علوم الحديث لأول مرة » .

أمّا الأدّعاء أن المسلمين افترضوا عدم تدوين الحديث منذ بدايته فباطل . لأن الدعوة إلى التدوين بشكل رسمي وإن بدأت متأخرة لا تعني أن المسلمين لم يدوّنوا ، والمستشرقون هم أصل هذا الادعاء لأنهم كانوا يرمون من وراء ذلك الى التشكيك في صحة الروايات الشفهية إلاّ أنّ اكتشاف صحف جديدة كانت مفقودة اظهرت أنّ التدوين بدأ منذ فترة مبكرة أفسد تخطيطهم فكان لا بدّ لهم من التشكيك ولكن بشكلٍ آخر هذه المرّة وهو ما أفصح عنه جولد تسيهر في الفصل السابع من كتابه هذا تحت عنوان : تدوين الحديث ، وذكر بعضه في هذا الفصل حيث قال : « وليس من الممكن التأكد مما إذا كان وجود ما يسمى بالصحف أو الكتب يتفق مع الواقع أم أنها موضوعة اختلقها المتأخرون في مواجهة نفاة التدوين » .

فأنت ترى أن هؤلاء القوم لا يقيمون لأي دليلٍ شأناً ولو كان في وضوح الشمس . وكلام جولد تسيهر عن بواكير التدوين عند المسلمين مسبوق إليه ، إذ سبقه شبرنجر ببحوثه ، التي هي في الحقيقة هدم لكل الافتراءات السابقة القائلة ان المسلمين لم يدوّنوا أحاديث نبيّهم ، وعثور شبرنجر على مخطوط كتاب (تقييد العلم) للخطيب البغدادي قلب كثيراً من المفاهيم عند المستشرقين ، وغيّر أحكاماً جائرة أصدروها في حق المسلمين بخصوص هذه المسئلة . وكان للاهتمام بالتراث المخطوط في السنين الأخيرة دور كبير في إظهار حقائق كانت مجهولة حتى وقت قريب ، وللاستاذ الفاضل الدكتور مصطفى الأعظمي أطروحة كتبها بالانجليزية في موضوع التدوين اشرف عليها أحد المستشرقين هو : أربري . فَنّد فيها الأعظمي كلّ الشبهات التي قالوها وارفقها بصورة من مخطوطة نسخة سهيل بن أبي صالح[6] .

ونكتفي في هذا المقام بهذه الملاحظات ، ونرجىء باقي كلامنا عن هذا الموضوع حتى بلوغنا الموطن الذي أفرده له من كتابه حيث سنتناوله بشيء من التفصيل .

---

(6) نشرها المكتب الاسلامي بيروت 1968 ، ونشرت الطبعة الثانية بالانجليزية بأنديانا ـ امريكا سنة 1978 . وترجمت أخيراً إلى العربية ونشرت .

(6)

يقول جولد تسيهر : « التمييز بين مصطلح (الحديث) ومصطلح (السنة) مسألة واجبة ، وهنالك محاولات عديدة سعت للتعرف على الفرق بين المصطلحين . إلّا أن هنالك إصراراً من ناحية أخرى على أن الكلمتين متماثلتان ، أو هما مترادفتان نسبياً . ولوجهة النظر الأخيرة ما يبررها على قدر الاهتمام بالتطور الأخير لعلم المصطلح الإسلامي . ولكن إذا كان الاعتداد فقط للمعاني الأصلية للكلمتين ، فإنهما قطعاً غير متماثلتين . والفرق الذي يجب أن يظل في إذهاننا هو أنّ الحديث ـ وكما بيّنا قبل حين ـ هو الخبر الشفهي المروي عن النبي ، في حين أن السنة في الاستعمال الشائع عند جمهور المسلمين الأوائل ترتبط بغرض ديني أو شرعي بصرف النظر عن وجود روايات شفهية لها من عدمه .

وأيّ قاعدة (حكم شرعي) توجد في حديث ما ، تُعَدّ من الطبيعي سنةً ، ولكن ليس من الضروري أن يكون للسنة حديث مماثل يمنحها التصديق . ومن الممكن جداً أن يتعارض حديث ما مع السنة . ومن واجب الفقهاء الحاذقين ومن كان شأنهم التوفيق أن يجدوا حلاً للخروج من هذا الخلاف . إنّ التباين بين الحديث والسنة محفوظ في كتب الحديث . فالأول ـ أيّ الحديث ـ ضبط نظري والثاني ـ أي السنة ـ خلاصة لقواعد عملية ، والميزة الوحيدة المشتركة بينهما هي أن كليهما موجود في الحديث ويمكن ملاحظة هذا من المثال التالي : يميّز ابن المهدي بين ثلاثة فقهاء أعلام : سفيان الثوري والأوزاعي ومالك بن أنس بقوله إن الأول كان إماماً في الحديث . . . الخ » .

* * *

وأقول :

لا يكاد صاحبنا يفرق هنا بين المعاني اللغوية والمعاني الاصطلاحية ، فهو تارة يحمّل اللفظة المعنى الاصطلاحي ، ولا يقرر أيَّ معنىٍ إصطلاحي يريد ، أهو اصطلاح المحدّثين أم اصطلاح الفقهاء ؟ وتارة أخرى يحمّل اللفظة المعنى اللغويّ والكلام ظاهره في المعنى الاصطلاحي ، فهو لذلك لا يستقيم له رأيٌ ، ولا تنقاد له فكرة .

فالحديث عنده مرةً : الابلاغ الشفهي من قِبل النبي ، ومرةً : ضبط نظري . ولا أدري مقصوده بالضبط النظري . وهو على أيّة حال لم يبلغ المعنى الاصطلاحي عند المحدثين .

وكذلك السنة ، فهي في الاستعمال الشائع عند جمهور المسلمين الأوائل ترتبط بفرض ديني أو شرعي بصرف النظر عن وجود روايات شفهية لها من عدمه . ومرةً أخرى هي : خلاصة لقواعد عملية . وليس من العجيب أن يخطىء جولد تسيهر لأنه لم يعرف المعنى الاصطلاحي للفظتين : الحديث والسنة ، لذلك تراه يخلط في الموضوع .

فالحديث في اللغة : الجديد ، والخبر ، وفي الاصطلاح : « ما أضيف إلى النبي ﷺ من قولٍ أو فعلٍ أو تقرير ، أو وصف خِلقي أو خُلُقي » . جاء في قواعد التحديث عند الكلام عن ماهية الحديث والخبر والأثر : « إعلم أنّ هذه الثلاثة مترادفة عند المحدثين على معنى ما أضيف إلى النبي ﷺ قولاً أو فعلاً أو تقريراً أو صفةً ، وفقهاء خراسان يسمون الموقوف أثراً ، والمرفوع خبراً وعلى هذه التفرقة جرى كثير من المصنِّفين »[7] .

وقول جولد تسيهر أنّ الحديث هو : « الإبلاغ الشفهي من النبي » يشعر بأنه يريد مجرد القول من النبي ﷺ بصرف النظر عن عمله وتقريره ، وهو بصيغة هذا يخالف ما اصطلح عليه علماء الحديث والسنّة في اللغة : الطريقة المسلوكة . يقول الشوكاني : « أمّا لغةً فهي الطريقة المسلوكة وأصلها من قولهم سننت الشيء بالمِسَنّ إذا أمررته عليه حتى يؤثر فيه سَنّاً أيّ طريقاً . وقال الكسائي : معناها الدوام ، فقولنا : سنة ، معناه الأمر بالإدامة من قولهم : سننت الماء إذا واليت صبّه . قال الخطابي : أصلها المحمودة فإذا أطلقت انصرفت إليها وقد يستعمل في غيرها مقيّدة كقوله : مَنْ سَنّ سنةً حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة ، ومن سنّ سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة »[8][9] .

والسنة في اصطلاح المحدثين : « ما أثر عن النبي ﷺ من قولٍ أو فعلٍ أو تقرير ، أو صفة خلقية »[10] وهي بهذا ترادف الحديث . وفي إصطلاح الأصوليين : « ما أضيف إلى النبي ﷺ من قولٍ أو فعلٍ أو تقرير »[11] ولا يذكرون الصفة في

---

(7) انظر ، الصنعاني : توضيح الأفكار 6/1 بتحقيق محيي الدين عبد الحميد ، السيوطي : الألفية ص 3 بتحقيق أحمد شاكر ، نور الدين عتر : منهج النقد ص 26 دار الفكر ط/ 2 دمشق 1979 م .

(8) الشوكاني : ارشاد الفحول ص 33 .

(9) أخرجه مسلم في (كتاب العلم) والنسائي في (كتاب الزكاة) وابن ماجة في مقدمة سننه .

(10) السباعي : السنة ومكانتها ص 53 ، العتر : منهج النقد ص 28 .

(11) السباعي : السنة ومكانتها ص 53 .

حدودها ، وذلك لأنهم يبحثون فيها اعتبارها مصدراً تشريعياً ، والتشريع يثبت بالقول أو الفعل أو التقرير ولا يثبت بالصفة ، وهم في ذلك يخالفون أهل الحديث لأن هؤلاء إنما بحثوا عن الرسول ﷺ الإمام الهادي الذي أخبر الله عنه أنّه أسوة لنا وقدوة فنقلوا كلَّ ما يتصل به من أقواله وأفعاله وتقريراته وأخلاقه وشمائله وسماته سواء تعلّق ذلك بحكم شرعي أم لا . وهي في إصطلاح الفقهاء : « تطلق على ما ليس بواجب ، وتطلق على ما يقابل البدعة كقولهم : فلان من أهل السنّة »[12] .

والردّ على جولد تسيهر في هذا المقام في أربعة مواطن من كلامه .

الأول : عدم إلتزامه باصطلاحات المسلمين جعله يظن أن الخلاف في معاني لفظ (حديث) و(سنة) هو نوع من الاضطراب في التفكير عند المسلمين ، وهذه الاصطلاحات قد استوفيناها قبل قليل فظهر أنه لم يعتبر اصطلاحات القوم ، بل لم يقترب منها حتى الاقتراب .

الثاني: قوله : « ليس من الضروري أن يكون للسنة حديث مماثل يمنحها التصديق يقصد الشرعية وقوله قبل ذلك : « السنة في الاستعمال الشائع . . . الخ » دعوى جَرّه إليها تفريقه بين الحديث والسنة ، في حين أنهما بمعنى واحد في اصطلاح الأصوليين . ومن هنا جاء قولهم : سنة ثابتة عن الرسول ، وسنة غير ثابتة عنه . فالأولى لأنه ثبت عن الرسول الكريم أنّه قال ذلك الشيء أو فعله أو أقرّه ، وطريقة ثبوت ذلك عن النبي ﷺ هو وجود الحديث الشريف الذي يتضمن ذلك ويشهد عليه ، والثانية : لأنه لم نجد حديثاً عن النبي قولاً أو فعلاً أو تقريراً يؤكدها فهي بذلك سنة غير ملزمة .

وكذلك إذا قيل : السنة كذا ، ومن السنّة كذا ، وهكذا السنةُ ، كلها دليلٌ شرعي ملزم لأن ذلك ثابت عن النبي ﷺ بوجه من الوجوه .

وجولد تسيهر يظن أن عبارة (هكذا السنة) لا تستلزم ما يثبتها ، وبذلك تتكافأ سنة النبي الكريم مع سنة غيره ، والدليل على فساد فهم هذا الرجل أنه ينقل خبر أنس بن مالك الذي رواه أبو داوود ، وفيه يقول أنس : « إذا تزوج البكر على الثيّب أقام عندها سبعاً ، وإذا تزوّج الثيّب أقام عندها ثلاثاً » . قال أبو قلابة وهو الراوي عن أنس : « ولو قلت إنه رفعه لصدقت ، ولكنه قال : السنّة كذا » يقول جولد تسيهر بعد نقله هذا : « والمعنى أنّه ليس ثمة حديث ينسب إليها ولكن يجب أن

(12) الشوكاني : ارشاد الفحول ص 33 .

تؤخذ على أنها سنة » ، وهذا ظاهر الفساد ، لأن قول الصحابي : السنة كذا ، أو أمرنا بكذا ، أو نهينا عن كذا ، وما أشبهه كله مرفوع على الصحيح الذي قاله الجمهور لأن مطلق ذلك ينصرف بظاهره إلى من له الأمر والنهي ، ومن يجب أتباع سنته وهو رسول الله ﷺ ، واحتمال أن يكون الآمر غيره ، أو أن يراد سنه غيره فبعيد . يقول صاحب (قواعد التحديث) : « إنّ قولهم من السنة ، أو كنّا نؤمر ، ونحوهما ، هو من التفنن في تبليغ الهَدْى النبوي ، ولا سيما وقد يكون الحكمُ الذي قيل فيه : أمرنا ، أو من السنة ، من سنن الأفعال لا الأقوال ، وقد يقولون ذلك إيجازاً ، أو لضيق المقام ، وكثيراً ما يجيب العالم عن المسائل التي يَعْلَمُ حديثَها المرفوع ويحفظه بحروفه بقوله : من السنة كذا . لما ذكرنا من الوجوه ، ولغيرها وهو ظاهر »[13] .

والذي يؤكد أن خبر أنس ليس مجرد سنة كما يدّعي هذا المستشرق ، بل سنة ثابتة عن النبي ﷺ أنّ خبر أنس هذا قد رواه مرفوعاً جماعة عنه قالوا فيه : قال النبي ؛ كما في البيهقي ومستخرج الأسماعيلي وصحيح أبي عوانة وصحيح ابن حبّان والدارمي والدارقطني[14] .

والذي يؤكد أنّ خبر أنس سنة ثابتة عنه ﷺ ما روى عن أم سلمة : « أنّ النبي ﷺ لمّا تزوجها أقام عندها ثلاثة أيام وقال : إنه ليس بك هوان على أهلك فإن شئت سبّعت لك وإن سبّعت لك سبّعت لنسائي »[15] .

الثالث : قوله : « ومن الممكن جداً أن يتعارض حديث ما مع السنة » مستشهداً على ذلك بعبارة نقلها من كتاب (التوضيح على التنقيح) لصدر الشريعة . جاء فيها : « هذا الحديث مخالف للقياس والسنّة والإجماع » . قول فاسد .

فكأنه فهم من هذه العبارة إمكان تعارض الحديث مع السنة ، ومن ثَمّ فهما شيئان متغايران . وجولد تسيهر لو دقق النظر في كلام صاحب العبارة لما قال ما قال .

---

(13) القاسمي : قواعد التحديث 146 . تحقيق البيطار ط/ 2 مطبعة البابي الحلبي 1961 .

(14) الشوكاني : نيل الأوطار 370/6 دار الجيل بيروت 1973 .

ابن حجر : تلخيص الحبير 202/2 باعتناء عبد الله هاشم اليماني ، المدينة المنورة 1964 .

(15) أخرجه مسلم (الرضاع/ 12) ، وأبو داود في سننه (كتاب النكاح ، باب المقام عند البكر) وابن ماجة (كتاب النكاح ، باب الإقامة على البكر والثيب).

والحديث الذي يصفه صدر الشريعة بأنه : مخالف للقياس والسنة والإجماع هو حديث (المصرّاة) وهو حديث مشهور في كتب أصول الفقه . والقصرية كما قال الشافعي : « هي ربط اخلاف الشاة أو الناقة وترك حلبها حتى يجتمع لبنها فيكثر فيظن المشترى أنّ ذلك عادتها فيزيد في ثمنها لما يرى من كثرة لبنها » ، وبصرف النظر عن صحة مخالفة هذا الحديث للقياس والسنة والإجماع أو بطلانه ـ وقد أطال الشوكاني النظر في ذلك ويمكن لمن شاء الاستزادة الرجوع إلى نيل الأوطار ـ[16] فإنّ صدر الشريعة يشرح ذلك بقوله : « ووجه كون هذا الحديث مخالفاً للقياس الصحيح أن تقدير ضمان العدوان بالمثل ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى : ﴿ فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ﴾ ، وتقديره بالقيمة ثابت بالسنة وهو قوله ﷺ : « من أعتق شخصاً له في عبد قوّم عليه نصيب شريكه إن كان موسراً » وكلاهما ثابت بالاجماع المنعقد على وجوب المثل أو القيمة عند فوات العين »[17] .

وها أنت ترى ابن تعارض حديث ما مع السنة لا يحتمل إلاّ معنىً واحداً وهو اختلاف حديث مع حديث آخر . والأحاديث التي ظاهرها الاختلاف قسمان : أحدهما ما أمكن الجمع بينهما ، فيتعين ويجب العمل بهما . والثاني : ما لا يمكن الجمع بينهما بوجه ، فإن علمنا احدهما ناسخاً قدّمناه ، وإلاّ عملنا بالراجح . ووجوه الترجيح متعددة . فقد يكون الترجيح باعتبار السند وقد يكون باعتبار المتن وقد يكون باعتبار المدلول وقد يكون باعتبار أمر خارج ، وهذه أربعة أنواع . وقد أفاض الحازمي في الكلام على وجوه الترجيح في كتابه (الاعتبار في الناسخ والمنسوخ)[18] ، ولا يكاد يخلو كتاب في أصول الفقه من مبحث للتعارض والترجيح ، وتكفي الإشارة إلى ذلك هنا حيث لا يحتمل المقام اكثر من هذا .

الرابع : قوله : « يميّز إبن المهدي بين ثلاثة فقهاء أعلام : سفيان الثوري ، والأوزاعي ، ومالك بن أنس بقوله : الأول كان إماماً في الحديث وليس إماماً في السنة ، والثاني كان إماماً في السنة وليس بإمام في الحديث ، وكان مالك إماماً فيهما جميعاً . وبنفس الطريقة قيل عن أبي يوسف صاحب أبي حنيفة إنه : كان صاحب حديث وصاحب سنة » ، دليل آخر فاسد يسوقه جولد تسيهر في معرض الدفاع عن

(16) الشوكاني : نيل الأوطار 327/5 .

(17) صدر الشريعة : التوضيح على التنقيح 253/2 المطبعة الخيرية 1322 هـ .

(18) الحازمي : الاعتبار في الناسخ والمنسوخ ص 11 - 23 تعليق راتب حاكمي ط/ 1 ، حمص ، 1966 .

وجهة نظره وهي أنّ السنّة شيء والحديث شيء آخر . والحقيقة إن هذا الرجل لا يفهم ما يقرأ وإليك بيان هذه الشبهة :

الخبر نقله الزرقاني في شرحه على الموطأ[19] ، وفيه يميّز ابن مهدي عبد الرحمن أبو سعيد البصري (ت 198 هـ) بين الأئمة الثلاثة المذكورين ، وهو ابن مهدي لا ابن المهديّ كما توهم جولد تسيهر .

والمعنى الذي يريده ابن مهدي من أن سفيان الثوري كان إماماً في الحديث وليس إماماً في السنة أيّ أنه كان محدثاً غير فقيه ، وهذا هو المعروف من حال الثوري الذي كان يعد أمير المؤمنين في علم الحديث[20] . وكذلك الأوزاعي ، فالمشهور عنه كونه فقيهاً صاحب مذهب . قال الذهبي : « كان أهل الشام ثم أهل الأندلس على مذهب الأوزاعي مدة من الدهر ، ثم فَنِي العارفون به وبقي منه ما يوجد في كتب الخلاف »[21] ، وكان من أهل الرواية ، وقد روى عنه خلق كثير ، ولم يبلغ درجة الإمامة في الحديث كأحمد والثوري والبخاري وغيرهم وهو المقصود من كلام ابن مهدي . وأمّا قوله إن مالكاً كان إماماً فيهما جميعاً » ، فذلك هو المشهور من حال الإمام مالك رضي الله عنه فقد كان إماماً فقيهاً صاحب مدرسة فقهية كبيرة مشهورة يتمذهب بفقهه خلق كثير ، وفضلاً عن ذلك فهو إمام في الحديث لا يجارى ، وقد شُهِد له بذلك[22] . يقول الإمام الذهبي : « وقد اتفق لمالك مناقب ما علمتها اجتمعت لغيره ، إحداها : طول العمر ، وثانيتها : الذهن الثاقب والفهم وسعة العلم ، وثالتها : إتفاق الأئمة على أنّه حجة صحيح الرواية ، ورابعتها : تجمعهم على دينه وعدالته واتباعه السنن ، وخامستها : تقدمه في الفقه والفتوى وصحة قواعده »[23] .

وخلاصة الكلام في هذا المقام أن جولد تسيهر لا يريد أن يسوي بين الحديث والسنة ، باذلاً في ذلك ما وسعه في التقاط عبارات وجمل ظاهرها أن الحديث والسنة متغايران فيحسب أن تلك تنفع شواهد على صحة دعواه ، وهي في الواقع لا تنفع إلاّ

(19) الزرقاني : شرح الموطأ 4/1 القاهرة 1310 هـ .
(20) الذهبي : تذكرة الحفاظ 203/1 - 207 ط/ 3 حيدر آباد 1376 هـ .
(21) المصدر السابق 182/1 .
(22) المصدر السابق 207/1 - 212 .
(23) المصدر السابق 212/1 .

أن تكون شاهداً على فساد فهمه وسوء مراميه . وكأنه يريد بهذا التفريق أنّ السنة هي ما وضعه المسلمون من قواعد ابتدعوها ألزموا بها أنفسهم وجعلوها في مصاف القرآن والحديث النبوي وهي لا تتعدى كونها ابتكاراً واختلافاً ليس لها رصيد من الأدلة الشرعية ، وبصنيعه هذا يشكك في السنّة باعتبارها مصدراً تشريعياً له أكبر الأثر في الفقه الإسلامي .

(7)

يقول جولد تسيهر : « وكان على الجماعة الإسلامية طاعة السنة الجديدة وتوقيرها كما كان يفعل العرب الوثنيون بسنن أسلافهم ، والمفهوم الاسلامي للسنة عبارة مُعَدَّلة من الآراء العربية القديمة ، لذلك يقول النبي : لتتبَعُنّ سنن من كان قبلكم . . . » .

* * *

طاعة المسلمين للسنة لا تماثل طاعة عرب الجاهلية لسنن أسلافهم من وجهين :

الأول : طاعة المسلمين للسنة هي طاعة للرسول الكريم لقوله تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم ، فإن تنازعتم في شيء فردّوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ﴾[24] . قال الشاطبي : « والرد الى الله هو الردّ إلى الكتاب ، والردّ إلى الرسول هو الردّ إلى سنته بعد موته »[25] ، وقال تعالى : ﴿ فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة ﴾[26] وقال : ﴿ ومن يطع الرسول فقد أطاع الله ﴾[27] ، وقال : ﴿ وما آتاكم الرسول فخذوه ، وما نهاكم عنه فانتهوا ﴾[28] .

الثاني : طاعة عرب الجاهلية لسنن أسلافهم هي طاعة تقتضيها طبيعة الانتماء للأسلاف بصرف النظر عن كونها سنن حق أو باطل . ولذلك عكفوا على عبادة الأوثان لأنهم وجدوا آباءهم لها عابدين ، فيقصّ تبارك وتعالى خبرهم في كتابه

---

(24) النساء / 59 .

(25) الشاطبي : الموافقات 14/4 بتعليق عبد الله دراز ، دار المعرفة ط/ 2 بيروت 1975 م .

(26) النور / 63 .

(27) النساء / 80 .

(28) الحشر / 7 .

العزيز : ﴿ قالوا وجدنا آباءنا لها عابدين ﴾[29] . ﴿ قالوا : بل وجدنا آباءنا كذلك يفعلون ﴾[30] ، ﴿ قالوا بل نتّبع ما وجدنا عليه آباءنا ﴾[31] ، ﴿ بل قالوا إنّا وجدنا آباءنا على أمة وإنّا على آثارهم مهتدون ﴾[2] .

ومن هنا يظهر لك فساد قول جولد تسيهر إن طاعة المسلمين للسنة الجديدة كانت بنفس الطريقة التي كان يتّبعها الجاهليون في طاعة سنن أسلافهم ، وهو يرمي بذلك إلى أن توقير المسلمين للسنة وتعظيمها هو نوع من التعصب ، ويشبه صنيعهم في ذلك صنيع الجاهليين الذين يتعصبون لسنن أجدادهم بشكل مقيت ، ولا يحقّ لهم مخالفة تلك السنن ولا الخروج عليها قيد شبر وإلاّ كان فعلهم ذلك هو الجحود بعينه . وفاته أن التعصب للحق غير التعصب للباطل . وقوله : « والمفهوم الإسلامي للسنة عبارة معدّلة من الآراء العربية القديمة » فساده أظهر . وهو ـ فضلاً عن غرابة هذا الكلام لم يحسن أن يدلّل عليه . ولعلّه يريد أنّ الإسلام أبقى على بعض الأمور التي تعارف عليها العرب قبله بعد أن نظمها لهم ، وهو ما يفتأ يذكره المستشرقون . فهذا جوستاف لوبون يقول في (حضارة العرب) : « ومثل ذلك شأن محمد الذي عرف كيف يختار من نظم العرب القديمة ما كان يبدو أقومها ، فدعمها بنفوذه الديني ، ولكن شريعة محمد لم تنسخ جميع العادات التي قامت مقامها »[33] . وتلك الأعراف أو العادات التي أبقى عليها الإسلام محددّة تماماً ، وهي لا تبلغ عشر معشار التشريعات الإسلامية ، وهي مع ذلك لم يُبْقِ الإسلام عليها إلاّ بشرط ، وهو ألاّ تخالف دليلاً شرعياً ولا قاعدة من قواعده الأساسية . يقول صاحب كتاب (أصول الفقه الإسلامي) : « ولهذا وجدنا الشارع الحكيم يقرّ الكثير من الأمور التي تعارفها العرب قبل الإسلام بعد أن نظمها لهم ، كالبيع والرهن والإجارة والسلم والقسامة ، والزواج ومراعاة الكفاءة بين الزوجين ، وفرض الديّة على عاقلة القاتل ، وبناء الإرث والولاية في الزواج على العصبة ، ولا يلغى منها إلاّ الفاسد والضار الذي لا يصلح للبقاء كالربا والميسر ووأد البنات وحرمان النساء من الميراث »[34] .

---

(29) الأنبياء / 53 .
(30) الشعراء/ 74 .
(31) لقمان/ 21 .
(32) الزخرف/ 22 .
(33) لوبون : حضارة العرب ص 382 ترجمة عادل زعيتر ط/ 4 مطبعة البابي الحلبي .
(34) زكي الدين شعبان : أصول الفقه الاسلامي ص 193 منشورات جامعة قار يونس بنغازي 1979 .

وأمّا استدلاله بقوله ﷺ : « لتتبعنّ سنن من كان قبلكم . . . » فينبيء بسوء فهمه لأن في الحديث اخباراً منه ﷺ بما ستكون عليه حال أمته من مضاهاة اليهود والنصارى والتشبه بهم ، واللام في (لتتبعنَّ) للتأكيد . والحديث يقتضي مخالفة المشركين والنهي عن التشبه بهم . يقول ابن تيمية في (اقتضاء الصراط المستقيم) : « . . . فأخبر أنه سيكون في أمته مضاهاة لليهود والنصارى وهم أهل الكتاب ، ومضاهاة لفارس والروم وهم الأعاجم . وقد كان ﷺ ينهي عن التشبه بهؤلاء وهؤلاء وليس هذا إخباراً عن جميع الأمة بل قد تواتر عنه أنه قال : « لا تزال طائفة من أمتي ظاهرة على الحق حتى تقوم الساعة » ، وأخبر ﷺ : « أن الله لا يجمع هذه الأمة على ضلالة » و« أن الله لا يزال يغرس في هذا الدين غرساً يستعملهم فيه بطاعته » فعلم بخبره المصدق أن لا بدّ أن يكون في أمته قوم متمسكون بهديه الذي هو دين الإسلام محضاً ، وقوم منحرفون إلى شعبة من شعب دين اليهود أو إلى شعبة من شعب دين النصارى ، وإن كان الرجل لا يكفر بهذا الانحراف ، بل قد لا ينسق أيضاً ، بل قد يكون الانحراف كفراً ، وقد يكون فِسْقاً وقد يكون سيئة وقد يكون خطأً . وهذا الانحراف أمر تتقاضاه الطباع ، ويزينه الشيطان »[35] .

فها أنت ترى ـ يرحمك الله ـ فساد استدلاله إذ ليس في الحديث ما يستدلّ به على ما قال ، وهكذا شأن هؤلاء القوم دائماً يلقون الكلام على عواهنه وقلّما يدللّون عليه ، وإذا استدلوا جاءوك بدليل فاسد .

(8)

يقول جولد تسيهر : « والمقصود حقيقةً بالحدث البدعة السياسية ، أي الانشقاق السياسي » .

* *

وهذا قول غير منضبط ، ووجه بطلانه أن البدعة في الإصطلاح ـ وكما سنرى فيما بعد ـ هي : « طريقة في الدين مخترعة تضاهي الشرعية يقصد بالسلوك عليها المبالغة في التعبد لله سبحانه ـ ذكر ذلك الشاطبي في (الاعتصام)، وقصرها على البدعة السياسية خطأ ظاهر ، ولكونها طريقة في الدين مخترعة ، أي ليس لها أصول شرعية ،

---

(35) ابن تيمية : اقتضاء الصراط المستقيم ص 6 . تحقيق حامد الفقي ط/ 2 مطبعة السنة المحمدية 1950 .

تشمل كل ضروب الحدث في الدين من عبادات وغيرها وتمس كل أشكال النظم الإسلامية من سياسة واقتصاد واجتماع واخلاق ، لأن الأصل في كلّ هذه المسائل الأدلة الشرعية .

والأعجب من كلّ هذا أن صاحبنا لم يجهل ذلك ، فقال بعد بضعة أسطر :

« وفي الواقع استخدمت كلمة (الحدث) منذ فترة مبكرة بمعنى الابتداع في العبادة » فها أنت ترى كيف أن آخر كلامه يهدم أوّله ، وهكذا يضيع القارىء بين قوله تارة : « والمقصود حقيقته) وقوله تارة أخرى : (وفي الواقع)، وكأن الحقيقة والواقع ضرتان لا تجتمعان .

وكلّ ما يريد أن يصل إليه هو أنه نتيجة للخلاف السياسي الذي بذرت بذوره وضعت هذه الأحاديث حسماً لفوضى قد تحدث .

(9)

يقول : « وطبقاً لهذا القول حرّم النبي المدينة فلا يقطع شجرها ومن أحدث فيها حدثاً لعنه الله والملائكة والناس اجمعون » ويشير في هامش كتابه عند قوله هذا إلى رواية البخاري (كتاب الأعتصام ، وإثم من آوى محدثاً) ، ثم يخلص في متن كتابه إلى أن عبارة (ومن آوى محدثاً) قبل اللعن عبارة مقحمة فكأنه يريد أن يبين أن اليد عبثت بالحديث أو هو من قبيل الأضطراب في الرواية .

* *

ليأذن لي القارىء الكريم أن أقف به هنا هنيهة لأذكره بمسألة حديثية غابت عن جولد تسيهر كما أن جهل الكثيرين بها ـ ممن ليسوا بدراية بهذا العلم الشريف ـ أوقعهم في خطأ جسيم . وهذه المسألة هي : زيادة الثقات . ومذهب الجمهور من الفقهاء وأهل الحديث قبول زيادة الثقة ، حكاه الخطيب البغدادي في (الكفاية)[36] . وقد قسم ابن الصلاح ما ينفرد به الثقة إلى ثلاثة أقسام : [37] .

(1) أن يقع مخالفاً منافياً لما رواه سائر الثقات فهذا حكمه الردّ وهو الشاذ .

(2) أن لا يكون فيه منافاة ومخالفة أصلاً لما رواه غيره كالحديث الذي تفرد

---

(36) الخطيب البغدادي : الكفاية في أصول الرواية ص 425 حيدر آباد الدكن 1357 هـ .

(37) ابن الصلاح : المقدمة ص 112 تحقيق عبد الرحمن عثمان ، المكتبة السلفية بالمدينة ط/ 1 ، 1969 .

برواية جملته ثقة ولا تعرّض فيه لما رواه الغير بمخالفة أصلاً فهذا مقبول .

(3) ما يقع بين هاتين المرتبتين مثل زيادة لفظ في حديث لم يذكرها سائر من رواه .

والحديث الذي نحن بصدده أخرجه البخاري في موضعين من صحيحه :

الأول : جاء في كتاب الأعتصام ، باب إثم من آوى محدثاً : « حدثنا موسى بن اسماعيل حدثنا عبد الواحد حدثنا عاصم قال : قلت لأنس : أحرّم رسول الله ﷺ المدينة ؟ قال : نعم ما بين كذا إلى كذا لا يقطع شجرها ، من أحدث فيها حدثاً فعليه لعنة الله والملائكة والناس اجمعين قال عاصم : فأخبرني موسى بن أنس أنه قال : أو آوى محدثاً » .

الثاني : جاء في كتاب فضائل المدينة ، باب حرم المدينة : « حدثنا أبو النعمان قال حدثنا ثابت بن يزيد قال : حدثنا عاصم أبو عبد الرحمن الأحول عن أنس رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال : المدينة حرم من كذا إلى كذا ، لا يقطع شجرها ولا يحدث فيها حدث ، من أحدث فيها حدثاً فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين » .

وحديث أنس هذا أخرجه مسلم في (كتاب المناسك) .

يقول البدر العيني في (عمدة القارىء)[38]: « وهذه الزيادة - يعني قوله : أو آوى محدثاً - صحيحة إلاّ أن عاصماً لم يسمعها من أنس) كما أنه لهذه الزيادة ما جاء في خطبة علي بن أبي طالب التي ذكرها جولد تسيهر بعد ذلك .

(10)

جاء في خطبة على بن أبي طالب التي أوردها جولد تسيهر : « المدينة حَرَمٌ ما بين عير إلى كذا » . ثم يشير في الهامش رقم (69) إلى أن ثمة رواية أخرى فيها : المدينة حرم ما بين عير وثور وذكر جبل ثور وهو ليس بالمدينة حيّر المفسرين مما جعلهم يؤولون ذكره في الحديث .

* *

وخطبة علي بن أبي طالب هذه أخرجها الشيخان وغيرهما ، ورواية مسلم هي

---

(38) العيني : عمدة القارىء 228/10 .

التي جاء فيها : المدينة حرم ما بين عير وثور . وأمّا رواية البخاري ففيهـا : المدينـة حرم ما بين عير إلى كذا .

ولا أنكر أن ذكر جبل (ثور) هنا حيّر العلماء . يقول العيني في عمدة القارىء نقلاً عن ابن المنير : « والظاهر أن البخاري اسقطها عمداً لأن أهل المدينة ينكرون أن يكون بها جبل يسمى ثوراً وإنما ثور بمكة فلما تحقق عند البخاري أنه وهم اسقطه ، وذكر بقية الحديث وهو مقيّد يعني بقوله « من عير إلى كذا » إذ البداءة يتعلق بها حكم فلا يترك لإشكال سنح في حكم النهاية ». انتهى . وقد أنكر مصعب الزهري وغيره هاتين الكلمتين أعني عيراً وثوراً وقالوا : ليس بالمدينة عير ولا ثور . وقال مصعب : عير بمكة . ومنهم من ترك مكانه بياضاً إذ اعتقدوا الخطأ في ذكره وقال أبو عبيد : كان الحديث من عير إلى أحد . (قلت): اتفقت روايات البخاري كلها على إبهام الثاني ووقـع عند مسلم إلى (ثـور). وقال عيـاض : لا معنى لأنكار عـير بالمـدينة فـإنـه معروف . وفي المحكم والمثلث : عير إسم جبل بقرب المدينة معروف »[39].

وهذه الحيرة التي وقع فيها أهل الحديث والتي حسب جولد تسيهـر أنها مطيّـة للطعن من الحديث وإن لم يصرح بذلك ، تدل في حقيقة الأمر على عظم اهتمام أهل الحديث ودقة نظرهم وكثرة تحريهم ، ولولاهـم لما كان لمثل جولد تسيهر أن ينتبـه إلى ذلك ، ثم إن البخاري بأسقاطه كلمة (ثـور واستبدال لفـظة كذا بهـا حرص عـلى الدراية ، وبذكر مسلم لها حرص على الرواية ، لأنها هكذا وردت ، وقد شاركه في روايتها غيره من أصحاب السنن كأبي داود في سننـه (كتاب المناسك ، بـاب حرم المدينة) فهو رضي الله عنه لم يشأ حذف هذه اللفظة لمجرد أنه لم يعلم بوجود جبل في المدينة اسمه جبل (ثور) غير المشهور بمكة . ثم إنّ هنالك جبلاً في المدينة اسمه جبل ثور بالفعل .

يقول الفيروز آبادي في قاموسه : « وثور جبل بالمدينة ، ومنه الحديث الصحيح « المدينة حرم ما بين عير إلى ثـور » وأمّا قـول أبي عبيد بن سـلام وغيره من الأكـابر الأعلام : إنّ هذا تصحيف والصواب إلى أحد ، لأن ثوراً إنّما هو بمكة ، فغير جيّد ، لما أخبرني الشجاع البعليّ الشيخ الزاهد عن الحافظ أبي محمد عبد السلام البصري : أنَّ حذاء ، أحد جانحاً إلى ورائه جبلاً صغيـراً يقال لـه : ثور ، وتكـرر سؤالي عنه

---

(39) المصدر السابق والصفحة والجزء .

طوائف من العرب العارفين بتلك الأرض فكلّ اخبرني أنّ اسمه ثور . ولما كتب إليّ الشيخ عفيف الدين المطرّي عن والده الحافظ الثقة قال : إنّ خلف أحد عن شماليه جبلاً صغيراً مدوّراً يسمى ثوراً يعرفه أهل المدينة خلفاً عن سلف »[40] .

(11)

جاء في الهامش رقم (68) : « وفي رواية أخرى لم يأت ذكر للمدينة في الصحيفة » وقد أحال جولد تسيهر على سنن الدارمي .

* *

وهو يعني هنا الصحيفة التي جاء ذكرها في خطبة علي رضي الله عنه التي رواها إبراهيم التيمي عن أبيه ، وقد سبق ورودها كاملةً في ترجمة المتن ، إلّا أنّ صاحبنا كعادته لا يتحرى الدقة والصواب . فما أخرجه الدارمي في سننه (كتاب الديّات ، باب لا يقتل المسلم بالكافر) جاء فيه : عن أبي جحيفة قال « قلت لعلي : يا أمير المؤمنين هل علمت شيئاً من الوحي إلّا ما في كتاب الله ؟ قال : لا ، والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما اعلمه إلّا فهماً يعطيه الله لرجل في القرآن ، وما في هذه الصحيفة . قلت : وما في الصحيفة ؟ قال : العقل وفكان الأسير وأن لا يقتل مسلم بمشرك ». وخبر أبي جحيفة هذا أخرجه البخاري في صحيحه مرتين . مرة في (الكتاب العلم ، باب كتابة العلم) ومرة أخرى في (كتاب الجهاد ، باب فكان الأسير)، وأخرجه الترمذي في سننه (كتاب الديّات ، باب ما جاء لا يقتل مسلم بكافر)، والنسائي في (كتاب القسامة ، باب سقوط القود من المسلم للكافر) وابن ماجة (كتاب الديّات ، باب لا يقتل مسلم بكافر) وثمة فرق بين رواية أبي جحيفة ورواية إبراهيم التيمي . فالأولى يسأل فيها أبو جحيفة عليّاً رضي الله عنه ، والثانية يذكر فيها إبراهيم التيمي عن أبيه خطبةً لعلي ، ومحتوى الصحيفة في كلتا الروايتين واحد ، وإن جاء في جواب علي لأبي جحيفة مختصراً ، فحسب جولد تسيهر أن عدم ذكر المدينة في خبر أبي جحيفة يدفعه للطعن في كلتا الروايتين ، وهو واهمٌ في حسبانه هذا إذ فاته أن الراوي قد يكتفي بذكر بعض الحديث الطويل . وللخطيب البغدادي في اختصار الرواية كلام مفيد انقله بإيجاز :[41] .

---

(40) الفيروز آبادي : القاموس المحيط . مادة (ثور) .

(41) الخطيب البغدادي : الكفاية ص 190 .

بروايته على وجهه فإنه يجب نقله على تمامه ويحرم حذفه .

(2) إذا كان المتروك من الخبر متضمناً لعبارة أخرى وأمراً لا تعلّق له بما رواه وليس شرطاً فيه جاز للمحدث رواية الحديث على النقصان وحذف بعضه ، وقام ذلك مقام خبرين متضمنين عبارتين منفصلتين لا تعلّق لأحدهما بالأخرى .

(3) يجوز للمحدّث أن يرويه ناقصاً لمن كان قد رواه له من قبل تاماً إذا غلب على ظنّه أنّه حافظ له بتمامه وذاكر له . فأمّا إن خاف نسيانه والتباس الأمر عليه لم يجز أن يرويه له إلاّ كاملاً . وكذا إن رواه مرةً تامّاً ومرةً ناقصاً وخاف أن يتهم بأنه زاد في الخبر ما لم يسمعه ، أو أنه نسي في الثاني لقلة ضبطه وكثرة غلطه وجب عليه أن ينفي هذه الظنّة عن نفسه .

(4) وإن كان النقصان من الحديث شيئاً لا يتغيّر به المعنى كحذف بعض الحروف والألفاظ والراوي عالمٌ واعٍ محصّل لما يغيّر المعنى ومالا يغيّره من الزيادة والنقصان ، فإن ذلك سائغ له على قول مَنْ أجاز الرواية على المعنى دون مَنْ لم يجز ذلك .

فها أنت ترى ـ يرحمك الله ـ كيف أنّ المحدثين ضبطوا هذه المسألة ولم يتركوها كيفما اتفق كما قد يظن من لا شأن له بهذا العلم .

والذي يوضح هذا في موقفنا هنا ما أخرجه أبو داود في سننه (كتاب الديّات ، باب إيقاد المسلم بالكافر) عن قيس بن عباد قال : انطلقت أنا والأشتر إلى عليّ عليه السلام ، فقلنا : « هل عهد إليك رسول الله ﷺ شيئاً لم يعهده إلى الناس عامّة ؟ قال : لا إلاّ ما في كتابي هذا . قال مسدد : قال : فأخرج كتاباً ، وقال أحمد : كتاباً من قراب سيفه ، فإذا فيه : « المؤمنون تكافأ دماؤهم ، وهم يدٌ على مَن سِواهم ، ويسعى بذمتهم أدناهم ، ألا لا يقتل مؤمن بكافر ، ولا ذو عهد في عهده ، من أحدث حدثاً فعلى نفسه ، ومن أحدث حدثاً أو آوى محدثاً ، فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين » . يقول جولد تسيهر : « إنّ سلطان السنة باعتبارها مبدأ فعالاً في حياة المسلم قديم قدم الاسلام ، وفي نهاية القرن الأول وضعت القاعدة التي تقول بأن : « السنة قاضية على القرآن وليس القرآن بقاضٍ على السنة »، وفضلاً عن ذلك ، فإن مقارنة الشواهد المأخوذة من فترات زمنية مختلفة تقود إلى إستنتاج أنّ

السلطة الممنوحة للسنة ـ مع الأخذ في الاعتبار الآراء النظرية للدوائر الدينية ـ قد تزايدت باستمرار مع الزمن . . »

* *

لسان حال هذا الرجل يقول : إن السنة غُلِّبتْ على القرآن لهوى في نفوس المتعصبين ، وفي ذلك خلق لمجال خصب يرتع فيه الوضّاعون . فالظاهر أنّ صاحبنا فهم من قولهم : السنة قاضية على القرآن هو تغليب للسنة وتقديمها على القرآن . وليس الموضوع كما حسب .

وتزايد الأهتمام بالسنة يقابله اهتمام مماثل بمصادر التشريع الأخرى ، وهذا طبيعي حدوثه حتى في العلوم ، فهي تبدأ بسيطة ثم تنظم وتوضع في أصول وقواعد ، كذلك السنة ، ابتداءً من جمعها وتدوينها وانتهاءً بأستنباط الأحكام الشرعية منها باعتبارها مصدراً مهماً من مصادر التشريع .

يقول السيوطي في (مفتاح الجنة في الأحتجاج بالسنة): « وأخرج ـ أيّ البيهقي ـ عن مكحول قال : القرآن أحوج إلى السنة من السنة إلى القرآن . أخرجه سعيد بن منصور . وأخرج عن يحيى بن أبي كثير قال :- السنة قاضية على الكتاب وليس الكتاب قاضياً على السنة . أخرجه الدارمي وسعيد بن منصور . قال البيهقي : ومعنى ذلك أنّ السنة مع الكتاب أقيمت مقام البيان عن الله كما قال الله :

﴿ وأنزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزّل إليهم ﴾ لا أنّ شيئاً من السنن يخالف الكتاب . قلت : والحاصل أنّ معنى احتياج القرآن إلى السنة أنها مبيّنة له ومفصّلة لمجملاته ، لأنّ فيه لو جازته كنوزاً تحتاج إلى من يعرف خفايا خباياها فيبرزها وذلك هو المنزّل عليه ﷺ ، وهو معنى كون السنة قاضية عليه ، وليس القرآن مبيّناً للسنة ولا قاضياً عليها لأنها بيّنة بنفسها إذا لم تصل إلى حدّ القرآن في الإعجاز لأنها شرح له ، وشأن الشرح أن يكون أوضح وأبين وأبسط من المشروح »[42] .

ويقول الشاطبي في (الموافقات): « إنّ قضاء السنة على الكتاب ليس بمعنى تقديمها عليه وإطراح الكتاب . . فمعنى كون السنة قاضية على الكتاب أنها مبيّنة له »[43] .

(42) السيوطي : مفتاح الجنة ص 43 - 44 ، ط/ 3 ، منشورات الجامعة الاسلامية بالمدينة 1979 .
(43) الشاطبي : الموافقات 10/4 .

وتزايد الأهتمام بالسنة لأنها نصّت على أحكام كثيرة لم ترد في القرآن . قال الشاطبي : « إن الأستقراء دلّ على أنّ في السنة أشياء لا تحصى كثرة ، لم ينصّ عليها في القرآن ، كتحريم نكاح المرأة على عمتها أو خالتها ، وتحريم الحمر الأهلية ، وكلّ ذي ناب من السباع ، والعقل ، وفكاك الأسير ، وأن لا يقتل مسلم بكافر »[44]. وبهذا يتضح أن الاهتمام المتزايد بالسنة لم يكن عبثاً وكيفما اتفق ، وإنما لأسباب أظهرناها .

(13)

يقول جولد تسيهر : « وقول مكحول (ت 112هـ) يبيّن أن حرية الأختيار كان مسموحاً بها في العهود الأولى في التطبيق العملي للسنة . وفي حديث أنّ النبي قال لرجل لم يكن قادراً على أن يَمْهَر زوجه : « التمس ولو خاتماً من حديد » . لأن المهر عامل مهم في العقد بين الزوجين ، وإن تعليم الزوجة بعضاً من آيات القرآن يكفي لكي يكون مهراً . ويصرّح مكحول دون تردد بأنّ حكم الرسول لا يمكن بأية حال أن يكون قاعدة مقبولة على وجه العموم . والشأن نفسه عند الزهري (ت 124هـ) الذي يصرّح في حرية بأن حكم الرسول متساهل للغاية فيما يتصل بأحكام الصوم ، ولا يمكن أن يؤخذ كسابقة بل يؤخذ على أنه خصيصة للرسول . وهذا الأمر جعل العلماء يستغلون هذه الملاحظات فيما بعد عندما حاولوا أن يكبحوا الهوس نحو السنة أو الولع بها الذي بلغ درجة السخف » .

* *

الخبران اللذان أشار اليهما جولد تسيهر ليس فيهما ما يشير إلى هوس المسلمين نحو السنة لدرجة السخف كما يدّعي ، وليس فيهما ما يستغله العلماء فيما بعد لضبط هذا الهوس ، وما الهوس الاّ في عقل صاحبنا ، فهو لا يفتأ يبحث عن كلّ ما يمكن استغلاله للطعن في السنة النبوية ، وليته أفلح ولو مرة واحدة .

فأمّا الخبر الأول الذي أشار إليه فهو في سنن أبي داود كما قال في الهامش ، وهو فضلاً عن ذلك مخرّج في الصحيحين (البخاري : كتاب فضائل القرآن ، باب القراءة عن ظهر قلب) و(مسلم : كتاب النكاح ، باب الصداق)، وأمّا تصريح

(44) المصدر السابق 16/4 .

مكحول الذي اعتمد عليه وهو قوله : « ليس ذلك لأحد بعد رسول الله » فلا يوجد إلّا عند أبي داود .

وهذا من فقه مكحول وهو تابعي يؤخذ من قوله ويردّ عليه . يقول الشوكاني : « والحديث ـ أي حديث سهل المذكور ـ يدلّ على جواز المنفعة صداقاً ولو كانت تعليم القرآن » .

والخبر الثاني نقله جولد تسيهر من سنن أبي داود ، كما أشار إلى ذلك ، وأصل الخبر مخرّج في الصحيحين أيضاً (البخاري : كتاب الصوم ، باب المجامع في رمضان) و(مسلم : كتاب الصيام ، باب تغليظ تحريم الجماع في نهار رمضان) وليس فيهما تصريح الزهري الذي ذكره هذا المستشرق ، لذلك فإنني انقل الخبر وزيادة الزهري من سنن أبي داود :

« عن أبي هريرة قال : أتى رجل النبي ﷺ فقال : هلكت : فقال : ما شأنك ؟ قال : وقعت على إمرأتي في رمضان ، قال : فهل تجد ما تعتق رقبة ؟ قال : لا ، قال : فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين ؟ قال : لا . قال : فهل تستطيع أن تطعم ستين مسكيناً ؟ قال : لا . قال : اجلس . فأتى النبي ﷺ بعرق فيه ثمر . فقال : تصدّق به . فقال : يا رسول الله ، ما بين لا بيتها أهل بيت أفقر منّا ، فضحك رسول الله ﷺ حتى بدت ثناياه . قال : فأطعمه إياهم » وقال أبو داود : « حدثنا الحسن بن علي ، ثنا عبد الرزاق ، أخبرنا معمر ، عن الزهري بهذا الحديث بمعناه ، زاد الزهري : وإنما كان هذا رخصة له خاصة ، فلو أن رجلاً فعل ذلك اليوم لم يكن له بدّ من التكفير » .

وهذا يقال فيه ما قيل في رأي مكحول ، والموضوع من موضوعات الخلاف بين الفقهاء يرجع اليه في الكتب التي تعنى بهذا الشأن . والعبارة التي نقلها جولد تسيهر عن الزهري ـ في الترجمة الأنجليزية ـ محرفة عن العبارة كما هي في الأصل المنقول عنه .

فهل من الهوس أن يعمل المسلمون بمثل هذه السنن حتى يراه جولد تسيهر ذريعة للعلماء المسلمين تدفع لضبط هذا الهوس وكبح جماعة ؟ وهل في هذين الأثرين اللذين نقلهما ما يخدم غرضه ؟!

(14)

يعرّف جولد تسيهر السنة المتواترة بأنها : « السنة المتميّزة بسلسلة متصلة من الرواة »

* *

وهذا تعريف إسميّ كما يقول المناطقة ، والتعريف من أخطر المباحث التي تجري فيها المناظرة ، وهو موطن من مواطن الخطأ . والتعريف الذي جاء به هنا تعريف فاسد ، وقبل أن نعرض لفساده هنالك خطوة يجب أن نخطوها ، وهي أول خطوة تقع في ترتيب المناظرة في التعريف ، مفادها : هل نقل صاحب التعريف تعريفه الذي ذكره أم جاء به من عنده ؟

فإن كان ناقلاً ولم يلتزم صحته لم تجز لنا مناقشته ، وإنما لنا مطالبته بتصحيح النقل . فإذا جاء بالمصدر الذي نقل عنه فقد أدّى ما عليه .

وجولد تسيهر لم يشر إلى أن تعريفه منقول ، والذي يؤكد هذا أن تعريف المتواتر عند أهل الحديث وهم أصحاب هذا الشأن مغاير تماماً لما ذكر ـ كما سنرى بعد ـ فبقي بعد ذلك أنه جاء بهذا التعريف من عنده ، وإذا تحقق هذا لم يبق لنا إلّا مناقشته في شروط صحة التعريف ، وهي أربعة كما هو مشهور :

(1)أن يكون جامعاً لكل فرد من أفراد المعرّف لئلا يتوهم أن بعض أفراد المعرّف ليست منه .

(2) أن يكون مانعاً من دخول فرد من غير المعرّف فيه .

(3) الّا يستلزم المجال : كالدور والتسلسل واجتماع النقيضين

(4) أن يكون التعريف أجلى من المعرَّف ليكون أوضح وأيسر عند العقل ؛ وليكون ذلك موصّلاً إلى الغرض المقصود من التعريف ؛ وهو ايضاح المعرَّف للسامع وها أنت ترى أنه لم يأت بثلاثة من هذه الشروط وهي : الأول والثاني والرابع . فأمّا الأول لأن المتواتر ـ بتعريفه عند أهل الحدث ـ لن يندرج ألبتة تحت هذا التعريف وأمّا الثاني فلأن هذا التعريف لا يمنع أخبار الآحاد المتصلة كالصحيح والحسن من الدخول فيه ، وأمّا الثالث فلأنه لم يحقق المقصود منه ، ولأنه ليس بأوضح من المعرّف .

وتحرير المراد من التعريف ليس لصاحبنا فيه نصيب ؛ لسلبنا إياه ثلاثة شروط

من شروط الصحة اللهم إلاّ إذا أراد تحرير المراد من المذهب الذي بني عليه تعريفه ونحن لا نقره إن وجد ، كيف وهو غير موجود .

واليك تعريف المتواتر في الاصطلاح :

المتواتر عند الأصوليين[45] : هو (خبر جماعة مفيد بنفسه للعلم بمخبره) ، فلفظة (خبر) كالجنس للمتواتر والآحاد ، و(جماعة) احتراز عن خبر الواحد ، و(مفيد للعلم) احتراز عن خبر جماعة لا يفيد العلم فإنه لا يكون متواتراً ، و(بنفسه) احتراز عن خبر جماعة وافق دليل العقل ، أو دَلّ قول الصادق على صدقهم ، و(بمخبره) احتراز عن خبر جماعة أفاد العلم بخبرهم لا بمخبره فإنه لا يسمّى متواتراً .

والمتواتر عند المحدثين[46] : هو (ما نقله من يحصل العلم بصدقهم ضرورةً ، بأن يكونوا جماعة لا يمكن تواطؤهم على الكذب ، عن مثلهم من أوّله إلى آخره) أو هو (ما رواه عن استناد إلى الحس دون العقل المصرف عدد أحالت العادة تواطؤهم على الكذب فقط ، أو رووه عن مثلهم من الابتداء إلى الانتهاء ومستند رواية منتهاهم الحسُّ أيضاً) . وشروط التواتر في التعاريف المذكورة يمكن تلخيصها فيما يلي :

1 ـ أن يكونوا قد انتهوا في الكثرة إلى حَدٍّ يمنع معه تواطؤهم على الكذب .

2 ـ أن يكونوا عالمين بما أخبروا به لا ظانين .

3 ـ أن يكون علمهم مستنداً إلى الحس ، لا إلى دليل العقل .

4 ـ أن يستوى طرفاً الخبر ووسطه في هذه الشروط .

هذا هو تعريف التواتر في الاصطلاح وشروطه ، فانظر مقدار بعد جولدتسيهر عن ذلك .

ويقول هذا المستشرق :

« ومما تجدر ملاحظته عموماً أنّ رفع السنة إلى مكانة تستوي فيها مع القرآن في

---

(45) الآمدي : الأحكام .

(46) انظر ، القاسمي : قواعد التحديث ص 146 .

انظر كذلك : الجزائري : توجيه النظر ص 33 ط/ 1 المطبعة الجمالية 1328 هـ والتهانوي : قواعد في علوم الحديث ص 31 . تحقيق أبو غدة ط/ 3 ، حلب 1972 .

التشريع أخذت تتزايد أكثر فأكثر في الاستدلال ، فكلّ ما حكم به النبي في أمور دينية ـ وهو ما يعرف في المصطلح الشرعي بسنن الهدى ـ هو حكم بأمر الله ، أوُحي اليه كما لو أنّه القرآن ، أو كما يبدو للمؤمنين أنّ جبريل نزل به من عند الله .

وهذا المصدر الإلهي للأحكام الحديثية والتطبيقات النبوية لم يؤخذ بالتسليم في العهود الأولى ، ودليل ذلك قول عمر بن عبد العزيز لعروة بن الزبير : « إعلم ما تقول » .

. . . إلاّ أن هذه الشكوك تبددت مع تطور فكرة ألوهية الحديث في القرنين الثاني والثالث . وفي منتصف القرن الثاني حسم محمد بن الحسن الشيباني مشكلة ما إذا كانت أحكام السنة تنسخ أحكام القرآن بقوله : « ونسخ الكتاب بالسنة المشهورة التي تقبلها العلماء بالقبول جائز » ولم ير الشافعي هذا الرأي مثيراً ويدافع ابن قتيبة عن فكرة ألوهية مصدر السنّة ، ويقدّم لذلك الأسباب » .

وهنا عدة مسائل تحتاج إلى بيان :

أولاً : القول بأنّ السنة وحي من الله ، وأقل مرتبة من القرآن ، صرّح به القرآن نفسه ولم يختلقه المسلمون كما يريد جولدتسيهر أن يوهمنا ، لقوله تعالى :

﴿وما آتاكم الرسول فخذوه ، وما نهاكم عنه فانتهوا﴾ (الحشر / 7) و(ما) هنا من صيغ العموم ، والآية وإن نزلت في حادثة خاصة إلاّ أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب كما هو مشهور عند الأصوليين .

ولقوله تعالى : ﴿ وما ينطق عن الهوى إن هو إلاّ وحي يوحى ﴾ (النجم / 3) ويفهم من ذلك أن السنة النبوية كالوحي المنزّل في الاستدلال ، ذكر ذلك أغلب المفسرين .

ولقوله تعالى : ﴿ قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني ﴾ (آل عمران / 31) ، وقوله تعالى : ﴿ وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ﴾ (الأحزاب / 36) . نزلت هذه الآية في تزويجه ﷺ زينباً من زيد بن حارثة . وقد عصت زينب أمر الرسول لها بنكاحه أولَ الأمر ، ثم استجابت طاعة لأمر الرسول بعد نزول هذه الآية .

ولقوله تعالى : ﴿ فليحذر الذين يخالفون عن أمره ﴾ (النور / 63) .

ولقوله تعالى : ﴿ لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة ﴾ (الأحزاب / 21) والتأسي يكون في الفعل والترك . فأمّا التأسي بفعل الغير فهو أن تفعل مثل فعله على وجهه من أجل فعله ، وأمّا التأسي في الترك : فهو ترك مثل ما ترك الآخر من الأفعال على وجهه وصفته من أجل أن ترك ولا يخفي وجه ما فيه من القيود .

وأمّا المخالفة فتكون في القول والفعل . فالمخالفة في القول : ترك امتثال ما اقتضاه القول . وأمّا المخالفة في الفعل : فهو العدول عن فعل مثل ما فعله الغير مع وجوبه .

والكلام عن شروط التأسي والمخالفة والمتابعة مبسوط في كتاب (الإحكام في أصول الأحكام) للآمدي . لمن أراد التوسع .

ولقوله تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا اطيعوا الله وأطيعوا الرسول ﴾ (النساء / 59) ولا معنى لطاعة الرسول هنا إلا طاعة أقواله وأفعاله وتقريراته وهي مجموع سنته ولو كان المقصود بطاعة الرسول طاعة الله لما كان لهذا العطف معنى ولكان ضرباً من التكرار .

ولقوله تعالى : ﴿ فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً ﴾ (النساء / 65) .

ثانياً : قول عمر بن عبد العزيز لعروة بن الزبير : « اعلم ما تقول » لا يعني أن عمر لم يسلّم بأن السنة شكل من أشكال الوحي ألبتة ، وهو ما أراد أن يوهمنا به هذا المستشرق . والحديث سبق تخريجه في الهامش رقم (104) من النصّ المترجم . والأمر من عمر ظاهره أنه طلب من عروة أن يتثبت في قوله ، وقد جاء في (المنهل العذب المورود في شرح سنن أبي داود) لمحمود خطاب السبكي : « قال الرافعي لا يحمل مثله على الاتهام ولكن المقصود الاحتياط والاستثبات ، ليتذكر الراوي ويجتنب ما عساه يعرض له من نسيان أو غلط » . انتهى فهو تنبيه من عمر لعروة ليتحقق ما يقول وكأنه استبعاد لأخبار عروة بنزول جبريل بدون الأسناذ فأغلظ عليه في ذلك مع عظم جلالته ، إشارة إلى مزيد الاحتياط في الرواية لئلا يقع في محذور الكذب على رسول الله ﷺ ، وإن لم يتعمده ، فلما أسند عروة الحديث إلى بشير قنع به عمر [47] .

---

(47) السبكي : المنهل العذب المورود 291/3 ط/ 1 ، مطبعة الاستقامة 1351 هـ .

ولعلَّ عمر أنكر ذلك من عروة لأنه لم يبلغه الخبر ، ومن لم يبلغه الخبر لم يكلّف به .

ثالثاً : قوله : « ولم الشافعي هذا الرأي . . » يشعر بأن الشافعي لا يرى نسخ القرآن بالسنة . وليس الأمر كذلك . ولو نقل كلام الشافعي برمته من المصدر الذي أحال عليه وهو كتاب (الإتقان) للسيوطي لكفانا مئونة الردّ عليه . وقول الشافعي الذي أشار إليه كما في (الإتقان) : « وقال الشافعي : حيث وقع نسخ القرآن بالسنة فمعها قرآن عاضد لها ، وحيث وقع نسخ السنة بالقرآن فمعه سنة عاضدة له ليتبين توافق القرآن والسنة »[48] ، ومن هذا يظهر لنا جلياً أن الشافعي من القائلين بنسخ القرآن بالسنة مع اشتراط وجود العاضد .

رابعاً : قوله : « ويدافع ابن قتيبة عن فكرة ألوهية مصدر السنة » ، وابن قتيبة في (تأويل مختلف الحديث) لا يدافع عن الوهية مصدر السنة بقدر ما يفصل المسألة . يقول ابن قتيبة : « وإذا جاز أن ينسخ الكتاب بالكتاب ، جاز أن ينسخ الكتاب بالسنة ، لأن السنة يأتيه بها جبريل عليه السلام عن الله تبارك وتعالى فيكون المنسوخ من كلام الله تعالى الذي هو قرآن ، بناسخ من وحي الله عز وجل الذي ليس بقرآن والسنن عندنا ثلاث : سنة أتاه بها جبريل عليه السلام ، وسنة أباح الله له أن يسنها وأمره باستعمال رأيه فيها ، فله أن يترخص فيها لمن شاء على حسب العلّة والعذر كتحريمه الحرير على الرجال وإذنه لعبد الرحمن بن عوف فيه لعلة كانت به .

السنة الثالثة ما سنّه لنا تأديباً ، فإن نحن فعلناه ، كانت الفضيلة في ذلك وإن نحن تركناه فلا جناح علينا إن شاء الله »[49] .

وابن قتيبة لم يستوعب هنا في تفصيله ، ويمكن الرجوع في ذلك إلى كتب أصول الفقه عند الكلام عن أفعال النبي وأقسامها .

(16)

يصف جولد تسيهر إهتمام المسلمين بالسنة بأنه ضرب من الهوس أو الولع

(48) السيوطي : الاتقان 21/2 ط 3 ، البابي الحلبي 1951 .
(49) ابن قتيبة : تأويل مختلف الحديث 195 - 199 تحقيق زهري النجار . مكتبة الكليات الأزهرية 1966 .

الذي بلغ درجة السخف وأنّ المسلمين كانوا يجهدون أنفسهم في تتبع السنن وكان غاية ما يطمع فيه أحدهم أن يقال عنه : أحيا السنة . يقول :

« كما أخذ التشبه بالسلف ـ وهم أولئك الذين هذّبوا طباعهم على عين النبي ، وكانوا به يقتدون ـ أي المتشبه بالسلف ـ أسمى علامات الإكبار في المجتمع الصالح .

والنظر للحياة بهذه الصورة أنجب قطْعاً المتعصبين للسنة الذين كان همهم البحث عن الأدلة الشرعية في عادات النبي وأصحابه ، والبحث عن المناسبات لتطبيقها خوف النسيان . كما كان غاية المنال في أعين السلف الأتقياء والحكام أن ينعت أحدهم بأنه أحيا سنة الأولين .

ولا يفهم الفقيه المسلم من البدعة إلّا البدعة العملية ، أيّ كل ما يعمل على غير مثال من عهد الرسول وأصحابه ، ولا سيّما في الدين ، أو أيّ شيء لم يطبّق في عهد الرسول ، بالإضافة إلى بدعة العقيدة التي لم ترتكز على أصول حديثية . والموقف المتعصب والمبالغ فيه نحو السنة ، وحتى في أكثر الأمور ابتذالاً ، يقابل بتعصب مماثل للبدعة .

ومن المعلوم أنّ المغالين في المحافظة على القديم يرفضون كلّ جديد ، كشرب القهوة وتعاطي التبغ بالإضافة إلى الطباعة ، وما يأتي على هذه الشاكلة . والفقهاء المسلمون لم يوفقوا تماماً حتى اليوم لاستعمال السكين والشوكة . وهذا الموقف يرجع أصلُه إلى صرامة أسلافهم وصلابتهم ، والقرار الصارم الذي جاء في الحديث ضد البدعة نشأ عن هذه الدوائر .

وكلّ شيء لم يكن معروفاً بالممارسة أو الاستعمال إبّان تلك الفترة يجب أن يوسم بالبدعة ، ومن هذا الباب لم تنجح سبل الراحة الممكنة للحياة اليوميّة في الظهور عند قوم تعوّدوا على وضع إجتماعي بدائي ، لذلك فإن إستعمال المناخل والأشنان في التنظيف ، واستعمال الموائد وغيرها يصنّف في قائمة أقدم البدع التي ظهرت بعد زمان محمد . ولّما وجب تعديل مفهوم البدعة ليتلائم مع متطلبات العصور ، ظهر التفريق بين البدعة الحسنة أو البدعة المحمودة ، والبدعة السيئة أو البدعة المذمومة ، حتى أن مالك بن أنس روى قول عمر في صلاة التراويح : (نعمت البدعة هذه) ، ثم يأتي الشافعي ليصوغ التفريق المذكور لتوّه بين البدعة

المحمودة والبدعة المذمومة بشكلٍ واضح بقوله : (المحدثات من الأمـور ضربـان . أحدهما : ما أحدث يخالف كتاباً أو سنة أو أثراً أو إجماعـاً فهذه البـدعة الضـلالة . والثانية : مـا أحدث من الخـير لا خلاف فيـه لواحـد من هذا ، وهـذه محدثـة غير مذمومة) . ووجود هذا التمييز ـ على الرغم من أنه لم يكن في شكل نـظري دقيق ـ يستلزم نصّاً شرعياً ، ووجد ذلـك في قول النبي ﷺ : « من سنّ سنـة حسنة . . . ومن سنّ سنة سيئة . . » . وهذه العبارة ـ يعني الحديث ـ تقتضي ظهور سنن جديدة إلى آخر الزمان والمطلوب قليل من التحرر الفكري لأولئك الرجال لكي يجيزوا أشياءً مناقضة للإسلام كلياً تحت شعار البدعة الحسنة » .

هذا الكلام يعجّ بالأوهام والأغاليط ، والناظر فيـه يدرك تمـاماً أنّ صـاحبه لم يعرف معنى البدعة إمّا لجهلٍ منه بمرامي الكلام ، أو لقصد الطعن والهـدم وهو مـا صَرّح به في آخر كلامه .

وقبل أن أبدأ في مناقشته أضع بين يديّ الناظر في هذه التعليقات مقدمةً بسيطة في البـدعة ومعنـاها وأقسـامها وأحكـامها ، إقتضـاها المقـام لبيان فسـاد كلام هـذا المستشرق :

ـ أولاً : البدعة لغة وشرعاً .

أبدع الشيء وابتدعه : اخترعه . وأصل مادة (بدع) للاختراع على غير مثالٍ سابق ، ومنه قوله تعالى : ﴿ بديع السموات والأرض ﴾[50] أيّ مخترعها من غير مثال سابق متقدم ، وقوله تعالى : ﴿ قل ما كنت بدعاً من الرسل ﴾[51] ، أيّ ما كنت أولَ من جاء بالرسالة من الله ، بل تقدمني كثير من الرسل . ويقال : ابتدع فلان بدعة يعني ابتدأ طريقة لم يسبقه إليها سابق[52] . والبدعة في الشرع : « طريقـة في الدين مخترعة تضاهي الشرعية يقصد بالسلوك عليها المبالغة في التعبّد لله سبحانه »[53] وهذا على رأي من لم يُدْخِل العادات في معنى البدعة وهو الذي أختاره الشاطبي في كتـابه (الاعتصام) ، وهو ما نراه في الرد على جولد تسيهر أيضاً .

---

(50) البقرة/ 117 .

(51) الأحقاف/ 9 .

(52) الشاطبي : الاعتصام 36/1 المكتبة التجارية ـ مصر .

(53) المصدر السابق 37/1 .

- ثانياً : أقسام البدعة

تنقسم البدعة إلى فعلية وتركيّة من جهة ، وإلى حقيقية وإضافية من جهة أخرى .

فأمّا الجهة الأولى وهي إنقسامها إلى فعلية وتركية فقد يقع الابتداع بنفس الترك تحريكاً للمتروك ، أو غير تحريم ، فإنّ الفعل مثلاً قد يكون حلالاً بالشرع فيحرمه الانسان على نفسه بالحلف ، أو يتركه قصداً بغير حلف . فهذا الترك إمّا أن يكون لأمر يعتبر مثله شرعاً أو لا . فإن كان لأمر يعتبر فلا حرج فيه كالذي يحرّم على نفسه الطعام الفلاني من أجل أنه يضرّه في جسمه أو عقله أو دينه وما أشبه ذلك ، وكالذي يمنع نفسه من تناول اللحم مخافة أن يهيج عليه مرض الكلى فلا مانع عندئذ من الترك ، أو كالذي ترك ما لا بأس به مخافة الوقوع فيما به بأس كترك الإستمتاع بما فوق الإزار من الحائض خشية الإتيان ، وكترك المتشابه حذراً من الوقوع في الحرام ، وأمّا إذا كان الترك لأمر لا يعتبر شرعاً ، فهذا الترك إما أن يكون تديّناً من التارك أو لا فإذا كان يظن أنه يتدين بهذا الترك فقد ابتدع ، وإذا ترك لغير تديّن كأن يحرم على نفسه حلالاً وهو عابث ، فهذا ليس ببدعة ولا يسمى صاحبه مبتدعاً ولكن يسمى عاصياً بتركه ما أحل الله .

وأمّا الجهة الثانية بإنقسامها إلى حقيقية وإضافية ، فالحقيقية ما كان الابتداع فيها من جميع وجوهها كالتقرب إلى الله تعالى بالرهبانية وترك الزواج مع وجود الداعي اليه وفقد المانع الشرعي كرهبانية النصارى المذكورة في قوله تعالى : ﴿ ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم ﴾[54] وكالطواف بغير البيت كالأضرحة والوقوف على غير عرفة ووضع الهياكل على القبور ، وتعليق الشموع والمصابيح حول الأضرحة إلى غير ذلك من المخترعات التي لم يقم عليها دليل لا باعتبار جملتها ولا باعتبار تفصيلها ، فهي بدع حقيقية لا يصحّ التقرب بها إلى الله تعالى ، ومن تقرب بها فقد تقرّب إلى الله بما لم يشرع .

وأمّا البدعة الاضافية فهي التي لها شائبتان : إحداهما لها من الأدلّة متعلق فلا تكون من تلك الجهة بدعة ، والأخرى ليس لها متعلق إلاّ مثل ما للبدعة الحقيقية ، مثل صلاة الرغائب ، وهي صلاة بهيئة معيّنة ، وصلاة ليلة النصف من شعبان ،

---

(54) الحديد/ 27 .

ووجه كونها بدعة إضافية أن أصلها مشروع وهو الصلاة ، ولكن كيفيتها غير مشروعة وهي ما يقع فيه الابتداع ، أيّ أنها مشروعة باعتبار ذاتها ، مبتدَعة باعتبار ما عرض لها كأن يخصص المرء يوماً بعينه للصوم مثلاً ، فالصوم مشروع ولكن ما عرض له من تخصيص يوم بعينه إبتداع ومثل ذلك أيضاً الآذان للعيدين أو للكسوف ، فالآذان من حيث هو قربة ، وباعتبار كونه للعيدين أو للكسوف بدعة وهكذا . والمبتدع بدعة إضافية قد خلط عملاً صالحاً وآخر سيئاً وهو يرى أنّ الكلّ صالح .

ـ ثالثاً : أحكام البدعة

لا خفاء أن البدع مذمومة من جهة النظر والنقل معاً :

أمّا النظر فمن وجوه :

(1) قد علم بالتجارب والخبرة السارية في العالم أن العقول غير مستقلة بمصالحها دون الوحي ، فالابتداع مضاد لهذا الأصل لأنه ليس له مستند شرعي ، فلا يبقى إلّا ما ادّعوه من عقل .

(2) إن الشريعة جاءت كاملة لا تحتمل الزيادة ولا النقصان لقوله تعالى : ﴿ اليوم أكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً ﴾ ، والمبتدع إنّما محصول قوله بلسان حاله أو مقاله : إن الشريعة لم تتم ، وأنه بقي منها أشياء يجب أن يستحب استدراكها . ومن ابتدع بدعةً يراها حسنة فقد زعم أنّ محمداً خان الرسالة .

(3) إنّ المبتدع قد نزّل نفسه منزله المضاهي للشارع ، حيث شَرع شرائع جديدة ما أنزل الله بها من سلطان .

(4) إن الابتداع اتّباع للهوى ، لأنَّ العقل إذا لم يكن متّبعاً للشرع لم يبق له إلّا الهوى والشهوة .

وأمّا وجوه ذم البدعة نقلاً ، فعديدة ، نكتفي منها بحديثين عن رسول الله ﷺ .

الأول : قوله ﷺ : « من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو ردّ »[55] .

---

(55) أخرجه البخاري في (كتاب الصلح) ، ومسلم في (الأقضية) .

والثاني : قوله : « أما بعد ، فإنّ خير الحديث كتاب الله ، وخير الهدى هدى محمد ، وشر الأمور محدثاتها ، وكل بدعة ضلالة »[56] .

والحكم على المبتدعة نختلف حسب حال البدعة نفسها بقول الشاطبي : « إن القيام عليهم بالتثريب والتنكيل أو الطّرد أو الإبعاد أو الإنكار هو بحسب حال البدعة في نفسها من كونها عظيمة المفسدة في الدين أم لا ، وكون صاحبها مشتهراً بها أو لا ، وداعياً إليها أو لا ، ومستظهراً بالاتباع وخارجاً عن الناس أو لا ، وكونه عاملاً بها على جهة الجهل أو لا ، وكلّ من هذه الأقسام له حكم اجتهادي يخصه ، إذ لم يأتِ في الشرع في البدعة حَدّ لا يزاد عليه ، ولا ينقص منه كما جاء في كثير من المعاصي »[57] .

والآن لنعد إلى صاحبنا وشبهاته .

قوله : « كما كان غاية المنال في أعين السلف الاتقياء والحكام أن ينعت أحدهم بأنه أحيا سنة الأولين » فيه نوع من التسْفيه وضرب من الإيهام . فأمّا التسفيه ، فإن الرجل يريد أن يقول إن غاية تقوى السلف الصالح أن يوصف أحدهم بأنه أحيا سنة وذلك أبعد ما يريد وأكبر ما يطمع فيه ، ويكفيه ذلك لكي يبوئه مكانة عالية عند الناس ، وهذا غير صحيح لأنّ غاية التقوى كسب رضوان الله والابتعاد عما يسخطه ، فالمسلم على وجه العموم يتحرى السنة أنىّ كانت فهي ضالته لأنها ستدخله الجنة باعتبارها مجموعة أحكام وفضائل تقضي إلى الخير في الدنيا وتقود إلى الجنة في الآخرة ، فهو لا يتتبّع السنن ويتحراها لكي يكبر في أعين الناس ويقال : فلان كذا أو كذا فهذا ضرب من الرياء لا يرتضيه المسلم التقى فضلاً عن السلف الصالح وهم الذين تربوا في ظلال النبوة وكنفها من قريبٍ ، أو بعيد ، ولكنّه يتبّع السنة عملاً بقوله ﷺ : « فإنه من يعش منكم بعدي فسيرى اختلافاً كثيراً ، فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين ، تمكسوا بها وعضوّا عليها بالنواجذ. . . »[58] .

وأما الإيهام ففي قوله : « سنة الأولين » فهذا يشمل سنن كلّ من عاش قبلهم

---

(56) أخرجه مسلم في صحيحه وابن ماجة في سننه . وزاد النسائي : وكل ضلالة في النار وهي زيادة صحيحة .

(57) الشاطبي : الاعتصام 175/1 .

(58) أخرجه أبو داود (كتاب السنة) وابن ماجة في مقدمة سننه .

مسلمين كانوا أو كافرين ، وهو تعبير غير دقيق منه ، وإن كان يريد سنة من عاشوا قبلهم من المسلمين ، فالأوْلى أن يقول : « سنة نبيّهم » وإلّا فإن سنن الأوائل من المسلمين لا تعدو غيرها من السنن إلّا إذا كانت هي سنن النبي الكريم .

وقوله : « بالإضافة إلى بدعة العقيدة التي لم ترتكز على أصول حديثية » يفهم منه أنّ هنالك بدعاً ترتكز على أصول شرعية من قرآن أو سنة ، وهذا غير صحيح لأن تلك لا تسمى بدعاً بحال من الأحوال إلّا من قبيل التسمية اللغوية .

وقوله : « والموقف المتعصب والمبالغ فيه نحو السنة ، وحتى في أكثر الأمور ابتذالاً ، يقابل بتعصب مماثل للبدعة » ، غير سليم ، لأن العكس هو الصحيح ، إذ لا تقوم البدع إلّا بهجر السنن ، وهذا مشاهد في أحوال المسلمين منذ عهود الإسلام الأولى وحتى يومنا هذا ، أمّا محاولة هذا المستشرق الادّعاء بأن البدعة هي ردّ طبيعي نتج عن التعصب المفرط للسنة فمحاولة يائسة ، ثم هو مطالب بالدليل ، فهل من دليل ؟ كالعادة ، لا .

« ومن المعلوم أن المغالين في المحافظة على القديم يرفضون كلّ جديد ، كشرب القهوة وتعاطي التبغ . . . الخ » . تسميته البن والتبغ والطباعة بدعاً غير صحيح لأن تعريف البدعة لا ينطبق عليها فهي ليست طرقاً في الدين مخترعة يقصد بالسلوك عليها المبالغة في التعبّد . فمن هذا الذي يتعبّد بتعاطي التبغ ؟ وسبب فساد فهم صاحبنا أنه ظَنّ أن امتناع بعض الناس فقهاء كانوا أو عوام عن تعاطي التبغ أو شرب القهوة لأنها من البدع ، وهذا غير صحيح كما بيّنا ، لأن من يمتنع عن تعاطي الدخّان فلأنه يراه حراماً أو مكروهاً للضرر المترتب عليه لتناوله فضلاً عن إضاعة المال في ما لا ينفع ، لا لأنه يراه من البدع ، وكذلك شرب القهوة فمن لا يتعاطها فلأنه يراها متلفة لأعصاب متناولها ، والشارع الحكيم ينهي عن كلّ ما من شأنه ألّا يحفظ النفس أو العقل أو النسل أو المال أو الدين ، وهي الضروريات الخمس المعروفة ، وكذلك الشأن في استخدام السكاكين والأشواك وغيرها فلا يخرج مخرج البدعة . وما هو الموقف العقلي الكامن في عدم استعمال السكين والشوكة ؟ وهل يحق أن ينعت هذا بأنه موقف عقلي ! اظنّه إطلاق الكلام على عواهنه كالعادة . وقوله : « وكلّ شيء لم يكن معروفاً بالممارسة أو الاستعمال إبّان تلك الفترة يجب أن يوسم بالبدعة » فاسد ، لأن ذلك لا يقتضيه تعريف البدعة الشرعي وإن اقتضاه المعنى اللغوي للبدعة وهو

الاختراع على غير مثال سابق ، وكلامنا هنا لا يتعلق بهذا ولكن يتعلق بالمعنى الشرعي أو الاصطلاحي .

وأمّا قوله : « استعمال المناخل والأشنان في التنظيف ، واستعمال الموائد وغيرها يصنّف في قائمة أقدم البدع التي ظهرت بعد زمان محمد » فاصله موجود عند الغزالي في (إحياء علوم الدين) : « ويقال أولُ ما ظهر من البدع بعد رسول الله ﷺ أربع : المناخل والأشنان والموائد والشبع »(59) وهذه جميعها لا تخرج مخرج البدعة الشرعية أيضاً وهي جميعها من المباحات ، فالأشنان حسن لما فيه من النظافة وهو أتمُّ في التنظيف ، وكانوا لا يستعملونه ربّما لأنه كان لا يعتاد عندهم أو لا يتيسّر ، وأمّا المنخل فالمقصود منه تطييب الطعام وذلك مباح ، وكذلك المائدة فتيسير للطعام وهو مباح ، وأمّا الشبع فليس من البدع وإنما هو بلاء يبتلى به المرء ، فهو يهيّج الأمراض في البدن وتصبيه السمنة ، ومعنى قولهم : أول ما ظهر من البدع ، أيّ أول ما اخترع على غير مثال ، وتلك هي البدعة اللغوية .

وقوله : « ولمّا وجب تعديل مفهوم البدعة . . » إلى /اخرة . متحدثاً عن التفريق بين البدعة الحسنة والبدعة السيئة مستدلاً بقول عمر رضي الله عنه في صلاة التراويح : نعمت البدعة هذه . لا ينفع للاستدلال لأن صلاة التراويح ليست ببدعة في الشريعة ، بل هي سنة ثابتة ، وقد صلّاها النبي ﷺ مع الجماعة . يقول ابن تيمية في (اقتضاء الصراط المستقيم) : « أكثرَ ما في هذا تسمية عمر تلك بدعة مع حسنها ، وهذه تسمية لغوية لا تسمية شرعيّة »(60) .

وقوله : « ثم يأتي الشافعي ليصوغ التفريق المذكور لتوّه بين البدعة المحمودة والبدعة المذمومة بشكل واضح بقوله : المحدثات ضربان . . . » يحتاج إلى بيان .

روى البيهقي في (مناقب الشافعي) أنّ الشافعي رضي الله عنه قال : « المحدثات ضربان ، ما أحدث يخالف كتاباً أو سنة أو أثراً أو إجماعاً فهذه بدعة الضلالة ، وما أحدث من الخير لا يخالف شيئاً من ذلك فهذه بدعة غير مذمومة »(61) . وعلى هذا الاصطلاح بنى شيخ الإسلام عز الدين بن عبد السلام

(59) الغزالي : الأحياء 126/1 وبذيلها (المغنى عن حمل الأسفار) للعراقي .

(60) ابن تيمية : اقتضاء الصراط المستقيم ص 276 .

(61) البيهقي : مناقب الشافعي 469/1 ط/ 1 تحقيق أحمد صقر ، دار التراث القاهرة 1970 .

(ت٦٦٠هـ) مذهبه في تقسيم البدعة ، فيقول : « البدعة فعل لم يعهد في عصر رسول الله ﷺ ، وهي منقسمة إلى : بدعة واجبة ، وبدعة محرمة ، وبدعة مندوبة وبدعة مكروهة ، وبدعة مباحة . والطريق في معرفة ذلك أن تعرض البدعة على قواعد الشريعة ، فإن دخلت في قواعد الإيجاب فهي واجبة ، وإن دخلت في قواعد التحريم فهي محرمة ، وإن دخلت في قواعد المندوب فهي مندوبة ، وإن دخلت في قواعد المكروه فهي مكروهة ، وإن دخلت في قواعد المباح فهي مباحة[62] ويجعل مثال البدعة الواجبة الاشتغال بعلم النحو ، وتدوين أصول الفقه والكلام في الجرح والتعديل ، ومثال البدعة المحرّمة : مذاهب القدرية والجبرية والمرجئة والمجسّمة ومثال البدعة المندوبة : بناء القناطر والمدارس ومنها كلّ إحسان لم يعهد في العصر الأول ، ومنها : صلاة التراويح والكلام في دقائق التصوف ، ومثال البدعة المكروهة : زخرفة المساجد وتزويق المصاحف . ومثال البدعة المباحة : التوسع في اللذيذ من المآكل والمشارب والملابس والمساكن والجواب عن هذا ما ذكره الشاطبي : « إنّ هذا التقسيم أمر مخترع لا يدلّ عليه دليل شرعي ، بل هو في نفسه متدافع ، لأن من حقيقة البدعة أن لا يدلّ عليها دليل شرعي لا من نصوص الشرع ولا من قواعده ، إذ لو كان هنالك ما يدلّ من الشرع على وجوب أو ندب أو إباحة لما كان ثمّ بدعة ، ولكان العمل داخلاً في عموم الأعمال المأمور بها أو المميّز فيها . فالجمع بين كون تلك الأشياء بدعاً وبين كون الأدلة تدلّ على وجوبها أو ندبها أو أباحتها جمع بين متنافيين . أمّا المكروه منها والمحرّم فمسلم من جهة كونها بدعاً ، لا من جهة أخرى . إذ لو دلّ دليل على منع أمر أو كراهته لم يثبت ذلك كونه بدعة لإمكان أن يكون معصية ، كالقتل والسرقة وشرب الخمر ونحوها »[63] .

والناظر في تقسيم ابن عبد السلام يراه يخضع تماماً لما ذكره الشاطبي . فالبدعة التي اعتبرها واجبة فهي مصلحة مرسلة ، وما اعتبرها محرمة أو مكروهة إذا لم تكن من المعاصي التي دلّ عليها الدليل الشرعي فهي بدعة ولا خلاف ، وما اعتبرها من البدع المندوبة أو المباحة فكلها تشهد لها الأدلة الشرعية أو قواعدها وليست ببدع ، وإذا اطلق عليها إسم البدعة فلا تحتمل إلا البدعة اللغوية كما في قولة عمر بن

---

(62) ابن عبد السلام : قواعد الأحكام 204/2 مراجعة طه عبد الرءوف سعد . مكتبة الكليات الأزهرية 1968 .

(63) الشاطبي : الاعتصام 191/1 - 192 .

الخطاب السابقة في صلاة التراويح : نعمت البدعة هذه . وقوله بعد ذكر حديث النبي ﷺ : « من سنّ سنة حسنة » الخ : « وهذه العبارة تقتضي ظهور سنن جديدة إلى آخر الزمان » فهمه فاسد للحديث ، ووجه فساده من وجهين[64] :

الأول : قوله ﷺ : « من سنّ سنةً حسنة » الحديث . ليس المراد به الاختراع البتة ، وإلاّ لزم من ذلك التعارض بين الأدلة القطعية إذا عدّ هذا الحديث من المقطوع به ، وإذا عُدَّ أنه مظنون فما تقدم من الدليل على ذم البدعة مقطوع به كقوله ﷺ : « كل بدعة ضلالة » فيلزم تقديم القطعي على الظني .

الثاني : المقصود بقوله ﷺ : « من سنّ سنة حسنة » أي من أحيا سنة ميتة أو مهجورة ، وتدل على ذلك قصة الحديث . عن جابر رضي الله عنه قال : « كنا عند رسول الله ﷺ في صدر النهار ، فجاءه قوم حفاة عراة مجتابي النمار متقلدي السيوف ، عامتهم من مضر . فتمعّر وجه رسول الله ﷺ لّما رآهم من الفاقة . فدخل ثم خرج فأمر بلالاً فأذّن وقام ، فصلى ثم خطب ، فقال : « يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة » والآية التي في سورة الحشر « اتقوا الله ولتنظر نفس ما قدّمت لغد » .

تصدّق رجل من ديناره ، من درهمه ، من ثوبه ، من صاع برّه ، من صاع ثمره ، حتى قال : ولو بشق ثمرة . قال : فجاءه رجل من الأنصار بصرّة كادت كفّه تعجز عنها ، بل قد عجزت . قال : ثم تتابع الناس حتى رأيت كومين من طعام وثياب ، حتى رأيت وجه رسول الله ﷺ يتهلّل كأنه مذهبة . فقال رسول الله ﷺ : « من سنّ في الإسلام سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها بعده من غير أن ينقص من أجورهم شيء . ومن سنّ سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها من غير أن ينقص من أوزارهم شيء »[65] .

فواضح أن السبب الذي جاء لأجله الحديث هو الصدقة المشروعة وقد تجاهلها الناس حتى ذكّرهم بها صنيع ذلك الصحابي ، فاستبشر الرسول بصنيعه خيراً وقال : « من سنّ في الإسلام سنة حسنة » وهذه سنة ثابتة قبل صنع الصحابي .

---

(64) انظر تفصيل الموضوع في المرجع السابق 182/1 .

(65) أخرجه مسلم في صحيحه (كتاب العلم 15 ، وكتاب الزكاة 69) ، وابن ماجة في مقدمة سننه والنسائي (كتاب الزكاة ، باب التحريض على الصدقة) .

إذن فالمقصود إحيـاء السنن المهجورة لا ابتـداع سنن جديـدة كما يـدّعي هذا المستشرق . وهذه الدعوة الخبيثة لم يستطع أن يخفيها فأعلن عنها في آخر كلامه . فهل من التحرر الفكري إجازة أشياء ولو كانت مناقضة بشكـل كلي لـلإسلام تحت إسم البدعة الحسنة ! وهكذا حال هؤلاء الناس مهما حاولوا إخفاء حقيقة ما يرمون إليه ، فهم لا بد مفضوحون .

نصوص مترجمة

DID THE ARABS INVENT THE UNIVERSITY?

by: R.Y. Ebied and J.L. Young

The Times Higher Education
Supplement 2-5-75

هل ابتكر العرب الجامعة ؟

ترجمة د. الصهبي علي بلجوقه
ملحق التايمز للتعليم العالي

يتمثل جزء من مخلفات العصور الوسطى للعصر الحديث في ثلاثة أنواع مهمة من المؤسسات وهي المراصد والمستشفيات والجامعات . ومن المعترف به من وقت بعيد أن اول اثنين من هذه المبتدعات هما من نتاج حضارة العرب الإسلامية .

فعلى الرغم من أن الاغريق اخترعوا عدداً من المعدات الفلكية فإن المرصد كمؤسسة ثابتة ومنظمة ومتخصصة قد جاء الى حيز الوجود تحت عناية خلفاء النبي العربي محمد ﷺ . وتشير الأدلة الموجودة أن أول مرصد كان ذلك الذي بناه الخليفة المأمون 813-833 م في عاصمته مدينة بغداد في حوالي عام 830 م .

أما أهم معطيات العرب العديدة للطب في العصور الوسطى فقد كان انشاء

العديد من المستشفيات وإدارتها . وفي الواقع وحتى لو لم يكن العرب هم الذين أوجدوا المستشفى باعتباره مؤسسة فإنهم قد كرّسوا جهوداً كبيرة في مجالات التنظيم والتمويل والارتقاء بالمستشفيات حتى أن عدداً من هذه الخصائص لا زال من الصفات المعروفة بين أحفادهم المعاصرين .

كذلك يوجد برهان مفصّل يثبت بأن المؤسسة الثالثة العظيمة ، التي تنتمي في نشأتها للعصور الوسطى ، وهي الجامعة ، كانت الى حد كبير من اختراع حضارة العرب الإسلامية . ولقد كان هناك منذ زمن بعيد تردّد بين المؤرخين الأوروبيين في



اجازة تدريس يرجع تاريخها إلى ١٢٥٧
موجودة بمكتبة جامعة فيزوالة ـ اسطانبول

الاعتراف بأن أوجه الشبه بين مراكز التعليم عند المسلمين والمسيحيين في العصور الوسطى كانت اكثر من مجرد نتاج سلسلة من المصادفات . ولكن على الرغم من ذلك كله فلم يكن هناك أي جدال بأن قسطاً كبيراً من الكتب التي كانت تستعمل في العصور الوسطى كانت مترجمة عن العربية .

ولقد اشتهر كثيراً بين مؤلفي الكتب العلمية والفلسفية والطبية أساتذة مسلمون مثل ابن سينا ، ابن رشد ، ابن زهير ، الفارابي ، ابو بكر ابن باجة وغيرهم كثيرون . . . وإذا لم يتوفّر أي دليل - غير هذا - حول التأثير العلمي لحضارة الإسلام على المسيحية فإن هذه الاسماء ربما تكون كافية لتنبّه إلى الاحتمال القوي بأن الجامعات الأوروبية التي استعملت هذه المؤلفات على الرغم من العداوة بين الإسلام والمسيحية ، كانت لها اصلاً روابط مهمة مع الحضارة التي انتجت مثل هذه المؤلفات .

وفي الواقع تتزايد الأدلة لتشير إلى أنّ أصل نشأة الجامعة يجب أن يبحث في حدود العهد الاسلامي في العصور الوسطى . فمن حيث البداية هناك حقيقة لا جدال فيها وهي أن مراكز التعليم الإسلامية كانت قائمة أكثر من قرن قبل أن تؤسس أوائل مثل هذه المراكز في اوروبا . فقد أُسّست جامعة القرويين الدينية في فاس (المغرب) عام 859م وجامعة قرطبة في النصف الأول من القرن العاشر وجامعة الأزهر الدينية في القاهرة عام 972م وبيت الحكمة في نفس المدينة في القرن الحادي عشر . أمّا في اوروبا فقد كان ظهور مراكز التعليم العالي متأخراً جداً عن ذلك . ومن المؤكد أن جامعات باريس وبولونيا ومونت بولي لم تكن موجودة قبل القرن الثاني عشر .

وعندما ظهرت أوائل هذه الجامعات في اوروبا المسيحية أبدت عدة صفات شبه بمثيلاتها الإسلامية . فلقد كانت المجموعات الطلابية داخل الجامعة منظمة حسب الأمم - أي ان التقسيم في السكن الجامعي كان طبقاً للأماكن التي ينتمي إليها الطلاب . وفي جامعة الأزهر في القاهرة كان يوجد بيت خاص لطلبة - المغرب وآخر لطلبة مصر العليا وآخر لطلبة العراق وهكذا . . . وتبدو آثار هذا التقسيم الجغرافي في بعض أسماء كليات جامعة اكسفورد «Oxford» ، مثل « لنكولن » «Lincoln» ، « ووستر » «Worcester» ، و« هيرتفورد » «Hertford» . . . الخ .

وهناك وجه شبه أخر وهي ارتداء اساتذة الجامعات للباس مميز وهو ما يعرف بالسربال ، أو العباءة الجامعية ، عند القاء المحاضرات وأداء المهمات الرسمية الاخرى . ولقد كان لباس « سرابيل » أو عباءات واسعة من طراز مشابه جداً لتلك التي كانت تستعمل في جامعات اوروبا المسيحية يمارس سابقاً في المعاهد الاسلامية الكبيرة في العصور الوسطى .

كما تُبدي أوائل المفردات العلمية المستعملة في جامعات اوروبا المسيحية وجه شبه مهم . فمثلاً المفرد الأوروبي الاصلي لكلمة جامعة «Studium Generale» (ستوديوم جنرالي) يبدو الى حد بعيد ترجمة للعبارة العربية « مجلس عام » الذي يعني تجمع عام للدراسة .

وتوجد نقطة تشابه اخرى طريفة وهي الانتشار الواسع في التعليم المجاني بدون وضع حد معين للمصاريف التي يدفعها الطلبة .

كما أن تقليد العالم أو الاستاذ المتجول أو الزائر كان معروفاً جيداً في العالم الإسلامي منذ أمد بعيد وقبل أن يكون أحد خصائص الحياة العلمية في المسيحية . ولم يدّع علماءُ المسلمين أن أي أستاذ يمكن أن يكون له إلمام كامل بحقل شامل من الدراسة . ولهذا فقد أصبح نزوح العلماء من أحد مراكز التعليم إلى مركز آخر خاصية معروفة من زمن بعيد في الحياة العلمية الإسلامية . ولربما كانت هذه الهجرات المستمرة للعلماء من مدينة إلى أخرى هي السبب في إدخال أحد أهم الصفات الخاصة بتنظيم التعليم الإسلامي العالي وهي الإجازة (أي إجازة التدريس) . والإجازة عبارة عن دبلوم مكتوب يمنحه الاستاذ لتلميذه عندما يكمل الأخير بنجاح دورة دراسية وبهذا يمنحه الحق بأن يعلّم الآخرين الموضوع أو المواضيع التي كان يدرسها .

ويرجع إصدار إجازات التدريس هذه إلى زمن مبكر جداً في القرن التاسع . ولقد كانت هذه الإجازات بمثابة جوازات سفر علمية وشهادات اختصاص في مواضيع معينة لدى العلماء الذين كانوا يهاجرون من مركز تعلّم إلى آخر (وربما كانت هذه المراكز بعيدة جداً عن بعض مثل بغداد وقرطبة) .

وعندما نبحث تاريخ تطور الجامعات المسيحية نجد أن أول نموذج لدرجة جامعية منحتها هذه الجامعات هي «Licentia docendi» (أي شهادة أو إجازة تدريس) .

ولقد كانت جامعات العصور الوسطى الإسلامية تتمتع بقـدر أكبر من حـرية التعليم ومجانيته مقارنة بأوائل الجامعات المسيحية . ولهذا فإنه ليس من المـدهش أن نجد أنّ كلّ استاذ كان يمنح إجازات التـدريس بنفسه عـلى حين كـان هذا الحق في جامعات أوروبا محفوظاً لرئيس الجامعة ، وفيما عدا هذا الفرق في السلطة المانحة فإن الإجازة « والليسانشيا دوسندي » كانتا أداتين متشابهتين في الحياة العلمية .

إن هذه التشابهات بين التنظيمات العلمية في الإسلام والمسيحية تبدو بارزة بما فيه الكفاية ولكن أهميتها تزداد وبشكل أكثر عندما تتذكـر ، بالإضـافة إلى ذلـك ، الدور الذي لعبته اسبانيا في العصور الوسطى باعتبارهـا حلقة وصـل بين الإسـلام والمسيحية .

فلقد كانت اسبانيا الإسلامية أحد أعظم مـراكز التعلّم والثقـافة في العصـور الوسطى ، وبعد وقوع مدينة طليطلة في يد المسيحيـين عام 1805م أصبحت هـذه المدينة القناة الرئيسية التي يصل عن طـريقها الإنتـاج العلمي الإسلامي إلى أوروبـا المسيحية . وفي مدينة طليطلة أسَّس رئيس القساوسة «Raymond» (ريموند) توفى عام 1251 م) مدرسة للترجمة لنقل الأعمال العربية إلى اللاتينية .

ولقد أُعطيت كنوز العرب الفلسفية والعلمية والطبية طابعاً لاتينياً يتناسب مع استعمال الاساتذة والطلبة المسيحيين ولهذا فربما لا يكون من المدهش إذا كان العلماء المسيحيـون قد احضـروا من إسبانيـا ، إلى جانب الأشيـاء الرئيسيـة مثل الكتب ، خصائص تنظيم الجامعات . ولكن كيف يمكن اثبات أن هذا الإحتمال القوي كان حقيقة ؟ وبعبارة أخرى كيف يمكن إثبات بأن ما نُفي في السابق أن يكون مجرد سلسلة من المصادفات إنما هو في الواقع سلسلة من الاستعارات الثقافية .

الاستـاذ الفريـد جويلوم (Alfred Guillaume) ، أحـد عظماء المستشـرقـين الانجليـز اقتـرح في الـطبعـة الأولى من كتـابـه (The Legacy of Islam) « تـراث الإسلام » (اكسفورد 1931) بأن البرهان على الارتباط بين الجـامعات الإسـلامية والجامعات الغربية ربما يكتشف لو أن تفسيراً مُرْضياً لأصل المصطلح «baccalaueus (بكالوريوس) وهو الشكل الأصلي لكلمة «Bachelor» (بمعنى حائـز على شهـادة جامعية) قد وُجد .

وأشار جويلوم في هذا الخصوص إلى أن أصل اشتقاق هذا المصطلح كما جاء في

قاموس اكسفورد للغة الانجليزية (Oxford English Dictionary) لا يمكن أن يحمل محملّ الجد . ففي محاولة يائسة لاثبات الأصل اللاتيني لهذا المصطلح يقترح مؤلفو هذا القاموس بأن أصله النهائي مشتق من كلمة «Vacca» أي «Cow» (بقرة) .

ويستمر جويلوم يشير إلى أن « بكالوريوس » ربما كانت نقلاً محرفاً لأحد المصطلحات العربية مثل « بحق الرواية » ، خاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار أن عدداً من الكلمات العربية المحرفة قد أخذت عن اللاتينية واللغات الأوروبية الأخرى في العصور الوسطى ولا زال عددٌ لا بأس به من هذه الكلمات في حيز الاستعمال حتى الآن .

ويضم هذا العدد بعض الكلمات المألوفة مثل «Cheque» من العربية « صك » و Tariff من العربية « تعريف » و «admiral» من « أمير البحر » وكلمات أخرى كثيرة .

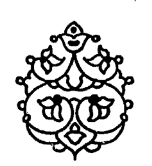
ويعترف جويلوم بأنه لم يقابل أبداً عبارة « بحق الرواية » في أي من المخطوطات العربية ولهذا فإن الاشتقاق الذي افترضه بقي إلى حد الآن مجرد تمعن مهم . وتثبت الاستقصاءات التي أجراها الكاتبان الحاليان حول نماذج من الاجازات التي لا زالت موجودة من العصور الوسطى وما بعدها أنّه لم يكن هناك فقط مصطلح « مشابه لذلك الذي اقترحه جويلوم ومستعمل في المخطوطات العلمية العربية ، ولكنه كان يستعمل في نفس المعنى المطلوب للاشتقاق المقترح .

إن دراسة الكاتبين لهذا المصطلح والاستنتاجات التي يحملها تاريخ الجامعات في العصور الوسطى ستظهر مزودة بالمستندات الكاملة في « المجلة الإسلامية الفصلية » «The Islamic Quarterly» التي تصور في لندن .

ونأتي الآن للنقطة ذات الأهمية القصوى وهي الحقيقة بأن أول إجازة في مخطوطة بمكتبة جامعة كمبردج «Cambridge» تحمل مصطلح « بحق الرواية » قد وجدت حتى الآن يرجع تاريخها إلى عام 1147 م على حين نجد أن أول استعمال لمصطلح « بكالوريوس » في أوروبا بمعنى « حامل أسفل شهادة جامعية » لا يظهر قبل عام 1231م أي العام الذي انشيء فيه نظام الشهادات العلمية في جامعة باريس على يد البابا « جريجوري التاسع » «Gregory» .

ولهذا فإنه يبدو من المحتمل أن يكون المصطلح الأوروبي «Bachelor» بمعنى « خريج أو حامل مؤهل جامعي » مشتق من عبارة مستعملة في دبلومات الجامعات الإسلامية وأخذ مع بعض صفات الشبه الأخرى المهمة التي ذكـرت سابقـاً . وهذا يبرهن بقوة على أن الجامعات الأوروبية قد أُسِّست على غرار الجامعات الإسلامية .

إنّ دراسة الحضارة الإسلامية قـد اهملت نسبياً من جـانب العلماء الأوروبيين وقليل من الجامعات الأوروبية تعطي استعداداً مناسباً للدراسة والبحث في مواضيع اللغة العربية والدراسات الإسلامية . و« بين ما يربو عن الأربعين جامعة في بريطانيا هناك عشر جامعات فقط تدرِّس اللغة العربية ومن بين هذا العدد هناك ما لا يزيـد عن عدد أصابع اليد من هذه الجامعات تضم أقساماً خاصـة بدراسـات عربيـة » . ولهذا فإن مزيداً من البحث في هذه المواضيع سيدعم فهمنا للعلاقة بين معاهد التعليم العالي الإسلامية والمسيحية في العصور الوسطى وستؤكد هذه الدراسات أن المسلمين لم يكونوا فقط أسلافاً لأوروبا في مجال تنظيم الجامعات ولكنهم كانوا النموذج لها .



تعليق من أجل التحقيق والتوثيق

الأستاذ: الصديق يعقوب

نشرت هذه المجلة في عدديها الأول والثاني بحثين للاستاذ المهدي امبيرش حول: « الخلافة والإمامة » و« مذاهب بلا إسلام » لقيا ردود فعل وتعليقات مؤيدة أو معارضة يحمل بعضها وجهات نظر موثقة جديرة بالعرض والمناقشة .

والتزاماً منا بنشر الآراء التي ترد إلينا لتناقش ما نقدمه من أبحاث ومقالات نعرض فيما يلي تعليقاً للاستاذ الصديق يعقوب حول الموضوعين المذكورين تاركين مهمة الرد عليه للاستاذ الباحث .

التحرير

يجدر بالكاتب المجيد أو الذي يحاول الإجادة أن يعتبر نفسه قارئاً وهو يكتب . كما يجدر بالقارىء المنصف أن يعتبر نفسه كاتباً وهو يقرأ ؟ ذلك بأن الحال النفسية التي يكون عليها الكاتب وهو يكتب تختلف عن تلك التي يمر بها القارىء وهو يقرأ . بالإضافة إلى أن الكاتب واحد ، والقراء لما يكتب آلاف أو يزيدون .

وإنطلاقاً من هذا التصور وبوحي منه قرأت البحث الذي نشر على حلقتين بالعددين الأول والثاني لهذه المجلة التي تصدرها كلية الدعوة الإسلامية والتي رحبت بمناقشة الآراء والبحوث المنشورة بها وإثرائها أو بالأحرى مناقشة الآراء من أجل إثرائها . هذا البحث الذي كتبه صاحبه لابداء وجهة نظره في قضية الخلافة الإسلامية .

وليس بمستغرب أن تنشط الأقلام البارعة والناشئة كذلك للكتابة حول الخلافة الإسلامية في نهاية هذا القرن بعد أن اسقط رمزها الأخير وانحل عقدها في بداية هذا القرن . وفيما بين البداية والنهاية ارتفعت أصوات تحمد للذين اسقطوا هذا الرمز صنيعهم ، وارتفعت أصوات أخرى بفعل قانون الفعل ورد الفعل تندد بهذا العمل الاجرامي المبيت ، وتدعو الله أن يلتئم العقد من جديد فتعود إلى الوحدة أمة التوحيد .

ونظراً لهذه الفترة الطويلة من تاريخ الخلافة والخلفاء فقد تعددت الانطباعات حتى تباينت وتناقضت ومن ثم كان هناك مجال للأخذ والرد حول هذه القضية تأييداً أو معارضة دفاعاً أو نقداً . ويقيننا أن الآراء التي غايتها الحق ووسيلتها الصدق هي الجديرة بالاعتبار في الأوساط الفكرية وهذا هو مقتضى طبيعة الأشياء ومقتضى العبرة من التاريخ .

إن الذين درسوا قضية الخلافة الإسلامية أصناف يكشفها تتبع هذه الدراسات : فالغربي المستشرق يكتب عنها بروح المتشفي الباحث عن المثالب عبر تاريخ هذا النمط الفريد من سياسة الأمة وقيادتها على ما تقتضيه مسلمة الشورى في المجتمع الإسلامي بحق . والشرقي المستغرب يمثل دور الببغاء ولا يزيد . وهاوي التاريخ يسرد الأحداث سرداً وقد تدعوه ميوله إلى إغفال بعضها وسرد بعضها الآخر بصورة من المبالغة لا يقرها منهج البحث في التاريخ .

وهناك صنف من الباحثين في هذه القضية الإسلامية قصده من وراء بحثه منفعة عاجلة أو آجلة مادية أو معنوية . وخلاف هؤلاء جميعاً نجد من الباحثين من وجد نفسه أمام خليط من الآراء المتعارضة والروايات التاريخية المتباينة حول هذه

القضية نسخر قلمه وما يملك من أدوات البحث ليميز الخبيث من الطيب ويفرز الصواب من الخطأ . وأشير هنا إلى ما كتبه الأستاذ العقاد حول الخلافة والشورى في عبقرية الصديق إنه فن البحث وأمانة العلم وواجب التحقيق .

وكاتب البحث موضوع هذا التعليق ليس واحداً من هؤلاء : لقد تبنى فكرة ارتآها عن الخلافة والشورى ثم راح يجاهد في المدافعة عنها بالحق وبالباطل . ومن حق الباحث أن يتبنى ما يشاء من الفكر ولكن من حق القارىء على الكاتب أن يتحرى الصدق والحق فيما يكتب حتى يكون البحث في ظلال الحقيقة لا في غيوم الأهواء والنزعات . وأهمية الحوار بين القارىء والكاتب تكمن في أن غاية الحوار ونتيجته إنما هي وضع الأمور في نصابها .

إن قصدي من وراء التعليق بهذه الكلمات على ما كتب الباحث ليس هو البرهنة على بطلان ما ادعى ولكن من أجل أن يوثق ويحقق هذه الدعاوي العريضة التي وردت في بحثه بدون سند والتي من خلالها ألصق التهم برجال وصفهم القرآن بأنهم : « رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه » « وما بدلوا تبديلا » « أشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا يبتغون فضلاً من الله ورضوانا » « لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة فعلم ما في قلوبهم فأنزل السكينة عليهم » .

إن هذه الصفات التي ترتفع بموصوفيها إلى القمة في سلم درجات الانسانية والتي تردد صداها في القرآن الكريم لهؤلاء الرجال هذه الصفات تتناقض جملة وتفصيلا مع ما أراد الباحث أن يلصقه بهم في بحثه . لقد رأى الكاتب أن إجتماع السقيفة إن هو إلا مؤامرة للانقضاض على الحكم من قبل هؤلاء النفر من قريش رأوا أن أهل المدينة سيسبقونهم إليه إن هم توانوا عنه . ما هذا !!! أين الإيمان وأين الوئام وأين المودة والألفة بل أين تلك الصفات التي وردت منذ قليل في هذه الآيات ؟ أين غرس الرسول ﷺ وأين تربية الوحي الإلهي لهؤلاء على مدى ثلاث وعشرين سنة . لقد عادت الجاهلية بكل أطماعها إلى نفوس هؤلاء وذلك بجرة قلم من الباحث . إنه يرى أن المجتمعين في السقيفة من المهاجرين والأنصار رأوا في ذلك الظرف أن الأمر يحتاج إلى حل حاسم « وإن كانت أسس غير إسلامية » وكأن الأسس الإسلامية تبعا لهذا المنطق لا تصلح لحسم الأمر في مثل هذا الموقف . فما قيمة هذه الأسس إذن . أو كأنهم أهملوا هذه الأسس مع صلاحيتها عمداً وأغفلوها إغفالا فكانوا بذلك

طليعة المتمردين على هذا الدين . هل نصدق الباحث في تخمينه أم نؤمن بنص القرآن : ﴿ والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه﴾ . هل انقلبت هذه النفوس المؤمنة حق الإيمان بشهادة القرآن بين يوم وليلة إلى نفوس شرهة تركن إلى حمية الجاهلية وتبحث عن السلطة .

إن الباحث في بحثه يستشهد بنصوص يقتطعها من كتب التاريخ اقتطاعاً ويصوغها على هواه . إن الباحث يتعلق بهامش التاريخ ويغفل جوهره ولب حقائقه : لقد حكى لنا ما قال أبو سفيان لعلي كرم الله وجهه في ذلك الموقف ولكنه احجم عن ذكر ما رد به الإمام حمية أبي سفيان .

إن صاحب البحث ينتقي من الأحداث والمواقف ما يساعده على تأييد رأيه ولا يبحث عما يكشف بعض جوانب الحقيقة : فلو بحثنا عن الأسس التي وضعها أبو بكر الصديق رضي الله عنه للخلافة في خطابه الأول لم نجد في بحث الكاتب منها شيئاً ذلك بأن هذه الأسس تمثل حقيقة الشورى في حين أن الكاتب يريد ـ متعسفاً ـ أن يباعد بين الخلافة وبين الشورى . ماذا كانت الممارسات من عمر رضي الله عنه أثناء خلافته ؟ إنها الشورى في أبسط وأوسع معانيها . لقد فهموا حقيقة الشورى فعاشوها لأنها من صفات المؤمنين . وهل تحققت صفات المؤمنين بل هل يمكن أن تتحقق في جيل من الأجيال الإسلامية كما تحققت في ذلك الجيل ؟

إننا لا نقدس هؤلاء النفر من الصحابة رضي الله عنهم فهذا التقديس يتناقض مع مقتضى الإيمان بالله والإيمان بتفرده بصفات العظمة والقدسية لكننا نضع هؤلاء في المكان الذي وضعهم فيه القرآن في نصوص صريحة . إن الممارسات التي حدثت في عهود بعض الخلفاء ليس من الحق في شيء أن تعد من سلبيات الخلافة كما يوحي الباحث في بحثه هذا وكما فعل بعض الباحثين حين كتب واهماً عن مأساة الخلافة .

لقد تساءل الباحث عن الخلافة : هل هي قاعدة دينية أم وضع دنيوي .

الشق الأول هو ما نقله الباحث عن الشهرستاني وحاول جاهدا ان يبطله . والشق الثاني هو ما ارتآه الباحث واجتهد في اثباته. والباحث يتعلق بخلاف لا يعدو اللفظ في حقيقة الأمر وواقعه لأن الشورى كانت عند اولئك أمرا عاما تدخل الخلافة في إطاره فإذا خرجت عنه فليست خلافة وليست من الإسلام في شيء . أما

الشهرستاني فحينما قال إن الخلافة قاعدة دينية إنما كـان يصور أمـراً واقعاً : فقضيـة تشغل المجتمع الإسلامي على هـذه الصورة ويعـالجها أعمق النـاس إيمانـاً وأبلغهم إسلاماً وأحرصهم على مصلحة الأمة وإبقائها في كنف الإسلام . قضية هذا شأنها لا يمكن إقصاؤ ها بحال عن دائرة الدين . إن الإسلام يعالج أبسط القضايا الإجتماعية أفنخرجه أو نخرج عنه في أدق وأعظم قضايا المجتمع الإسلامي وهي قضية سياسة الأمة في ضوء تعليمات الإسلام . إن هذه القضية قد يصعب فهمها على نصراني تربى وعاش في كنف دولة ترى أن ما لقيصـر لقيصر ومـا لله لله ولكن هذه القضيـة ذاتها بديهية بالنسبة للمسلم المنصف الذي يؤمن ضمن ما يؤمن به أن الأمر كله لله .

يرى الكاتب أن « اجتماع السقيفة لم ينه الصراع إن لم يكن قد وضع أسسه » وهكذا تجتمع هذه الصفوة من القادة المؤمنين المخلصـين لدينهم ولأمتهم ليخـوضوا التجربة بأنفسهم بعد أن توقف الوحي المرشد وانتقل الرسول الهادي ﷺ إلى الرفيق الأعلى ومع ذلك فهناك احتمال لدى البـاحث بأن اجتمـاع هؤلاء هو الـذي وضع أسس الصراع .

يتناول الباحث لفظي « خليفة » و « إمام » فيتتبع ورودهما في القرآن لينتهي إلى أنه لا متعلق في الآيات لمن يقول بالخلافة أو الإمامة . من قال إن الخلفاء تعلقوا بهذه الآيات إن لفظ الخليفة إنمـا جاء إتفـاقاً تمشيـاً مع الاستعمـال السائـد : لقد انتقـل الرسول ﷺ إلى الرفيق الأعلى فمن يقدم من المسلمين ليقوم ببعض ما كان يقوم بـه هذا الرسول فهو خليفة للرسول . أما إذا كان بعض المسلمين يعتبر الإمامة ركناً من أركان العقيدة فتلك قضية أخرى للباحث أن يتحاور بشأنها مع المنظرين لها والمدافعين عنها .

ويتكرر الحديث عن الشورى في البحث فيدعي الباحث أنه لا يجد الشورى في القرآن لفظاً عمومياً وإنما يجدها سورة متكاملة . وهذا الادعاء لا سند له فالشورى في هذه السورة إنما هي لفظ عمومي بالفعل فهي لم ترد في السورة المسمـاة بها إلا مـرة واحدة بهذا اللفظ العمومي الشامل .

يـرى الكاتب أن « القـول بتكوين دولـة من مليار مسلم متعـددي الشعـوب والثقافات واللغات هو حلم جميل ولكنه لا يـزيد عن كـونه كـذلك » وإذن فمنـطق

الباحث أن كثرة المسلمين وتنوع لغاتهم وثقافاتهم هو العقبة في سبيل توحيد هذه الأمة وقيام دولة لها . ونسأل الكاتب : هل هذه عقبة في العالم الإسلامي وحده ؟ ألم تقم دول من هذا الطراز حتى في عالمنا المعاصر ؟ الغريب أن الباحث يرى أنه « يمكن أن يكون هناك مؤتمر شعبي عام لكل الشعوب الإسلامية » ماذا يبقى بعد هذا حائلاً دون قيام الأمة الإسلامية بتكوين الدولة الواحدة ؟ إنها مجرد إجراءات تنظيمية ما دام هذا المؤتمر قائماً وهو الذي يضع سياسة هذه الدولة الواحدة وإن تعددت أجزاؤها وتباعدت .

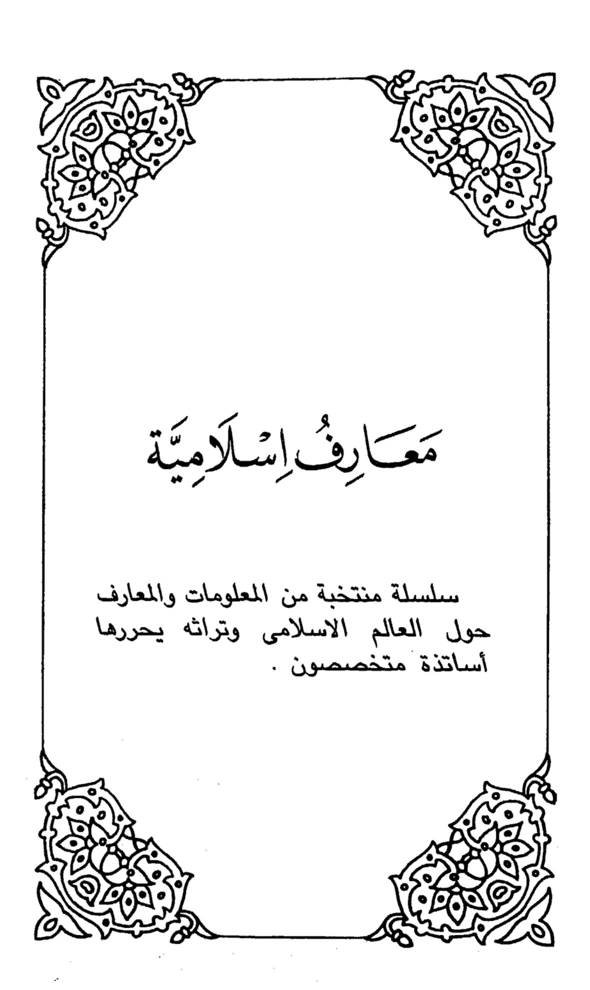
ولا أدري ما إذا كان الباحث قد تنبه إلى ما يشبه التناقض في بحثه : إنه في نهاية البحث يستبعد قيام مجتمع الدولة الإسلامية ، ويرى ذلك حلماً وينصح بعدم التعويل عليه لكنه في بدء البحث قال إن الذي دعاه إلى البحث في قضية الخلافة هو : « التزامه بقضية الوحدة الدينية » .

أخيراً وأنا أريد أن أنهي هذا التعليق قبل أن ينتهي أشير إلى أن الباحث في حلقة البحث الثانية قد وقع أو أوقع نفسه في خلط فكري وتاريخي حيث لم يحقق القضايا التي أوردها في بحثه متعلقة بالفرق والمذاهب وصلتها كلها بالسياسة . وحصيلة ما يمكن أخذه من كتب التراث نصاً أو استنتاجاً أو مقارنة هي أن هناك فرقاً نشأت نشأة سياسية ثم انتقلت فيما بعد إلى دور التنظير والتأسيس . وتبرز هنا فرقتا الخوارج والشيعة . ولكن هناك فرقاً أخرى كانت نشأتها متأخرة وكانت هذه النشأة فكرية خالصة لا صلة لها بالسياسة وتبرز هنا فرقتا المعتزلة والاشاعرة . . ومع أني أتفق مع الباحث في ضرورة التأكيد على أن الإسلام لا يقر وجود هذه الفرق أو غيرها غير أني أرى ـ خلافاً لما صنع الباحث ـ أن البحث في تاريخ الفرق ونشأتها وتطورها يجب أن يكون موضوعياً منهجياً موثقاً تستقي حقائقه من المصادر المعتبرة في التاريخ العام أو في تاريخ الفرق الخاص . وهنا تلزم مراعاة المصطلحات لأنها مناط الفهم قبل إصدار الحكم . فالمذاهب غير الفرق إذ هي أي المذاهب مدارس في فهم أصول التشريع واستنباط الأحكام الفقهية منها . وحين اشتهر أعلام في مثل هذه المباحث تبنى بعض المسلمين آراء بعض هؤلاء فنشأ من بعدهم ما عرف في تاريخ الفكر الإسلامي بالمذاهب وسلبيات هذه المذاهب لا تفضلنا عن عطاء أعلامها الزاخر . إن خلاصة تلك المذاهب لا تزيد عن كونها اجتهادات في فهم النصوص التي تحتمل

الاجتهاد وما زاد عن ذلك فإنما هو من إضافات عصور تدهور الثقافة الإسلامية أعني ثقافة المسلمين في تلك العصور .

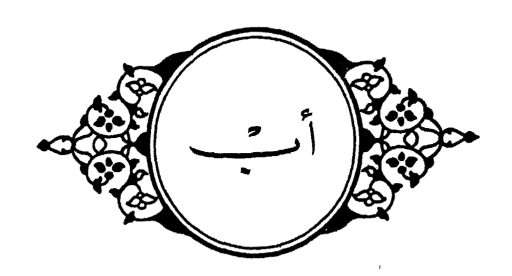
ومن هذا المنطلق فلا يتأتى بحال أن نقول عن هذه المدارس الفقهية التشريعية إنها مذاهب للإسلام . وإذا كان الأخ الباحث يخالفني في هذا التصور فبيني وبينه منتجات هؤلاء الاعلام الذين نسبت إليهم هذه المذاهب . وإذن فالمسألة ليست دعاوي أو اعتراضات إنما هو واقع تراثي يحتاج في تصوره والحكم عليه إلى معاناة البحث والتحقيق . للجوار بقية إن شاء الباحث وإلى لقاء .





مَعَارِفُ إِسْلَامِيَّة

سلسلة منتخبة من المعلومات والمعارف حول العالم الاسلامى وتراثه يحررها أساتذة متخصصون .



الأستاذ عبد السلام أبو سعد

« الأبُّ » بالتشديد : الكلأ ، أو المرعى كله . قال تعالى : ﴿ وفاكهة وأبا ﴾[1] والأبُّ بالتشديد كذلك : النزوع إلى الوطن ، والتهيؤ للسفر ، وهو كذلك لغة في الأب بالتخفيف .

والأبُ بالتخفيف : الوالد . قال الراغب في مفرداته : « الأب الوالد ، ويسمى كل من كان سببا في إيجاد شيء أو إصلاحه أو ظهوره أباً »[2] .

وهو ثلاثي ، ناقص ، محذوف اللام . بدليل النسبة إليه : «أبويٌّ» ، وتثنيته : أبوان . . مأخوذ من أبوت الصبيّ ، أبوه ، أبواً إذا غزوته . .

يطلق الأب مجازا على الجد ، وإن علا . قال تعالى : ﴿ ملة أبيكم إبراهيم ﴾[3] جعل إبراهيم أباً للأمة كلها ؛ لأن العرب من ولد اسماعيل ، فهو أبُ للرسول ﷺ وأب لأمته .

والأبوان : الأب والأم . قال تعالى : ﴿ ولأبويه لكل واحد منهما السدس . . ﴾[4] . وقد تجعل العرب العم أباً والخالة أماً[5] ، .

(1) عبس : 32 .
(2) نقلا عن موسوعة الفقه الإسلامي 109/1 .
(3) الحج : 78 .
(4) النساء : 11 .
(5) أساس البلاغة ص 9 .

وتستعمل كلمة « أب » مضافة للدلالة على أن إنساناً ما ، أو حيوانـا ، أو أياً كان له صفة لازمة أو غير لازمة كقولهم : أبو المعالي ، أبو النجدات ، أبو هريرة ، أبو عين ، أبو راس . .

والمـألوف أن تستعمـل هذه الإضـافة عنـدما يعـرف الرجـل بـاسم ابنـه ، وقليلا ما يعرف باسم ابنتـه . . ولهذا كثيـرا ما نجـد اسماء الـرجال مصـدرة بكلمة « أبو » . وليس هذا الاسم في الأصل علما ، وإنما هو كنية ، وقد يصير لقبا ، وعلما . وقد اشتهر كثير من أعلام العـرب باسم « أبـو » : أبو الـدرداء ، أبو هـريرة ، أبـو سعيد . أبو بكر .

وتتحقق الابـوة بواحـد من ثلاثـة : « الفراش ، أو الاستيـلاد ، أو الـدعـوة والاستلحاق » .

وينتفي النسب عن الولد والأبوة عن الأب « باللعان » غالبا ، وقد ينتفى الولد بدون « لعان » .

ولا يجوز للأب إنكار ابنه ؛ لقوله ﷺ : « أيما رجل جحد ولده وهو ينظر إليـه احتجب الله تعالى منه وفضحه على رؤ وس الأولين والآخرين يوم القيامة. »[6] .

والأب : هو الراعي الأول لأسرته ، والمسئـول عن أولاده ، فيلزمه تعليمهم الصلاة والضروري من علوم الدين ، وأن يحسن تربيتهم .

وقد اتفق الفقهاء على أن للأب الولاية التامة على ابنه القاصر ، إذا كان الأب رشيدا ، عاقلا ، امينا ، غير مبذر ، متحداً مع ابنه في الدين .

ويكون الأب وليا مجبرا لابنته الصغير البكر ، ويستحب له استئذانها . ويرى بعض العلماء أن له طلاق زوجة ابنه الصغير ، وخلع ابنته الصغيرة من زوجها .

وتجب على الأب النفقة على أولاده الصغار ، ولو كان معسـراً ، ولا يشاركـه أحـدٌ في النفقة عليهم ، لقـولـه تعـالى : ﴿ وعـلى المـولـود لـه رزقهن وكسـوتهن بالمعروف ﴾[7] وقوله تعـالى : ﴿ فإن أرضعن لكم فـآتوهن أجـورهن ﴾[8] . ويرى

---

(6) رواه أبو داود والنسائي وابن ماجه وابن حبان عن أبي هريرة .

(7) البقرة : 233 .

(8) الطلاق : 6 - 9 - 11 .

بعض العلماء أن على الأب إعفاف ابنه بتزويجه ، ويلزمه كذلك النفقة على زوجة ابنه الفقير .

ولا يقطع الأب بسرقة مال ولده باتفاق الفقهاء ؛ لقوله ﷺ « أنت ومالك لأبيك » .

ولا يُقتل الأبُ وإن علا، بقتل ابنه، وإن سفل، ولو عمداً بإجماع الفقهاء؛ لقوله ﷺ : « لا يُقاد الوالد بالولد » وتغلظ عليه الدية .

ولا يرث الأبُ القاتلُ ابنَه عمداً شيئاً من تركته لعموم قوله ﷺ : « ليس لقاتل ميراث »[11] وقوله أيضاً : « لا يرث القاتل شيئاً »[12] .

ولا تجوز شهادة الأب وإن علا لأبنائه وإن سفلوا للشبهة . ولا يجوز للولد الجهاد بغير إذن أبويه ، إلا إذا تعين . لما روي عن عبد الله بن عمرو ، رضي الله عنهما قال : « جاء رجل إلى رسول الله ﷺ يستأذنه في الجهاد . فقال ﷺ : « أحيٌّ والداك »؟. قال نعم ، قال : « ففيهما فجاهد »[13] .

وليس للأبوين منع ولدهما من الحج الفرض ، أو النذر ، أو صلاة الجمع ؛ لقوله تعالى : ﴿ . . فلا تطعهما ﴾[14] ولهما منعه من سفر التطوع ، ومن كل سفر مباح أو مستحب .

وفي حد الوالد إذا قذف ولده قولان للعلماء .

ويرث الأب ابنه إذا لم يكن قاتلاً له ولا مخالفا في الدين ، وللأب حالات ثلاث في الميراث :

(أ) السدسُ فرضا إذا كان للابن الميت فرع وارث من الذكور ؛ لقوله تعالى : ﴿ ولأبويه لكل واحد منهما السدس مما ترك إن كان له ولد ﴾[16] .

---

(10) رواه النسائي والدارمي وأحمد بن حنبل .
(11) رواه النسائي وابن ماجة ، وأحمد ومالك .
(12) رواه النسائي والدارمي وأحمد .
(13) رواه البخاري ومسلم .
(14) لقمان : 15 .
(15) لقمان 15 .
(16) النساء : 11 .

(ب) السدس فرضا وما بقي من أصحاب الفروض تعصيبا إن كان لـلابن فرع وارث مؤنث .

(جـ) التعصيب المحصن إذا لم يكن للابن الميت فرعٌ وارثٌ مطلقاً . ويحجب الأبُ حجب نقصان ولا يحجب حجب حرمان .

ويكون حاجبا للجد مطلقا ، وللجدة لأب ، وللأخوة والأخوات الشقيقات أو لأب .

المصادر

1 ـ ابن منظور ، لسان العرب ، 204/1 ، دار صادر بيروت . . .

2 ـ ابن فارس ، مجمل اللغة ، 78/1 ، مؤسسة الرسالة ، بيروت 1984 .

3 ـ أحمد رضا ، متن اللغة ، 132/1 ، دار الحياة ، بيروت 1958 .

4 ـ الجوهري ، الصحاح ، 86/1 ، دار العلم للملايين ، بيروت 1979 .

5 ـ الزمخشري ، أساس البلاغة ص 1 ، 9 ، دار المعرفة ، بيروت 1982 .

6 ـ الطاهر الزاوي ، ترتيب القاموس ، 67/1 ، دار الاستقامة القاهرة 1959 .

7 ـ الطريحي ، مجمع البحرين ، 15/1 - 17 ، دار الهلال ، بيروت ، 1985 .

8 ـ دائرة المعارف الإسلامية المترجمة ، 421/1 - 612 ، 3/2 - 42 مؤسسة دار الشعب بالقاهرة ، 1969 .

9 ـ موسوعة الفقه الإسلامي ، ومصادره ، 109/1 ، 133 ، 134 ، 141 ، 147 . المجلس الأعلى للبحوث الإسلامية ، القاهرة 1386 هـ .

10 ـ وهبة الزحيلي . الفقه الإسلامي وأدلته ، .ومصادر هذا الكتاب . 142/4 ، 102/6 ، 120 ، 267 ، 304 ، 312 ، 313 ، 333 ، 568 .
188/7 ـ 201 ، 673 ، 769 ، 775 ، 777 ، 822 .
8 / 254 ، 292 ، 296 . دار الفكر ، بيروت 1984 .



الدكتور فاتح محمد زقلام

1 ـ الإباحة مصدر للفعل [أباح] مزيد [باح] من البَوْح ، بمعنى : سعة الشيء وبروزه وإطلاقه ، هذا ما يدور حوله مدلول المادة لغة ،

ومنه : باح الشيء بوحاً وبؤوحاً : ظهر ،

وباح بسره : أظهره ،

وأباحه : كذلك ،

وأباحه سراً فباح به : أبثّه إياه فلم يكتمه ،وباحة الدار ـ وتجمع على بوح ـ: ساحتها لاتساعها وظهورها .

والباحة : جماعة النخل ، لبروزها ،

وبُوح : اسم للشمس ، لظهورها ، قال ابن فارس : (ومن هذا الباب : إباحة الشيء ، وذلك أنه ليس بمحظور عليه ، فأمره واسع غير مضيق) .

وفي تاج العروس : (. . . أبحتك الشيء : أحللته لك ، أي أجزتُ لك تناوله ، أو فعله ، أو تملكه) .

ثم قال : (والأصل في الإباحة ، اظهار الشيء للناظر ليتناوله من شاء) .

وفي لسان العرب : (وأباح الشيء أطلقه)[1].

(1) أ ـ معجم مقاييس اللغة لابن فارس (أبو الحسين أحمد) ت 395 هـ تحقيق عبدالسلام محمد =

2 ـ والإباحة : مصطلح أصولي يعني نوعا من الحكم الشرعي التكليفي ، هو : خطاب الشارع الدال على تخيير المكلف بين فعل الشيء وتركه ، من غير مدح ولا ذم لا على الفعل ولا على الترك ، أما كونها حكماً شرعياً فهو ما عليه جميع الأصوليين عدا بعض المعتزلة ، وذلك لأن مصدر هذا التخيير إنما هو الشرع ـ سواء استفيد منه مباشرة أو بطريق غير مباشر ـ وأما اعتبارها من الأحكام التكليفية فهو ما فيه نظر وتأمل ، ذلك أن معنى التكليف : الزام بما فيه كلفة (مشقة) أو طلب ما فيه كلفة ، وهذا غير متصور في التخيير بين الفعل والترك بل هو مناقض له ، إذ لا يتأتى أن يكون الشيء مطلوب الفعل أو الترك وفي نفس الوقت مخيّراً بين فعله وتركه .

ولكن الأصوليين أجابوا عن هذا الأعتراض بأن إدخال الإباحة ، في التكليف إنما هو من باب تغليب بعض الأشياء على بعض ، بمعنى أنهم غلّبوا الأحكام التكليفية ـ لكثرة أنواعها ، على الحكم التخييري الذي هو نوع واحد ، والتغليب أسلوب شائع في العربية إذا وجد ما يسوّغه ، ولعل الذي سوغ للأصوليين هذا التغليب أن كثيراً من الأفعال المباحة . ورد بصيغة الطلب ، مثل قوله تعالى : ﴿ وكلوا واشربوا ﴾ الآية 31 الأعراف ﴿ وإذا حللتم فاصطادوا ﴾ الآية 2 المائدة .

أو أن المباح يجب شرعاً اعتقاد إباحته ،والإيجاب الشرعي حكم تكليفي .

3 ـ ولفظ (إباحة) ومشتقاتها لم يرد في القرآن الكريم ، ولكن ورد فيه وفي السنّة المطهرة الفاظ أخرى تدل عليها ولا سبيل إلى حملها على غير معنى الإباحة .

من هذه الألفاظ : نفي الحرج ، نفي الجناح ، نفي الإثم ، نفي المؤاخذة . نفي الحنث ، نفي السبيل ، نفي البأس .

وكثيراً ما استعمل الفقهاء كلمة (لا بأس) في كتبهم بمعنى الإباحة ، كما وردت أساليب أخرى يترجح حملها على الإباحة كنفي التحريم في مثل قوله تعالى :

= هارون ، الطبعة الثانية ، بمطبعة مصطفى الحلبي ج 1 ص315 مادة بوح . ب ـ وتاج العروس من جواهر القاموس للزبيدي (محب الدين ابي الفيض السيد محمد مرتضى الحسين) ج2 ص 126 ـ 127، طبعة دار صادر، بيروت سنة 1966 م ، ج ولسان العرب لابن منظور ت 711 هـ ج3 ص239-طبعة بولاق الأولى .

﴿ قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق ﴾ ا لآية ، 32 الأعراف .

والإستثناء من التحريم في مثل قوله تعالى : ﴿ وقد فصّل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم إليه ﴾ الآية 119 الأنعام .

ونفي النهي في مثل قوله تعالى : ﴿ لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا اليهم ﴾ الآية 8 الممتحنة (وبالجملة فإن كل ما يفيد التخيير في الأساليب العربية فهو يفيد الإباحة فيما هو من فعل المكلف)[2] .

4 ـ وربما استعمل الفقهاء لفظ الإباحة بمعنى أوسع من مدلولها الأصولي ، حيث يجعلونها في مقابلة الحظر الذي هو المنع ، فيشمل متعلقها حينئذٍ الواجب والمندوب والمكروه ـ وهي احكام تكليفية ـ إلى جانب الفعل المخير فيه من الله تعالى أو من طرف عباده بعضهم مع بعض فتكون بمعنى الأذن العام .

5 ـ وعلى هذا الاستعمال تنقسم الإباحة ، عند الفقهاء قسمين .

أ ـ إباحة مصدرها الشارع مباشرة ، بما ورد عنه من نصوص تدل عليها صراحة أو استنباطاً .

ب ـ وإباحة مصدرها المباشر العباد بعضهم مع بعض ، كما تنقسم من حيث متعلقها إلى قسمين أيضاً :

أ ـ إباحة استهلاك ، كإباحة صيد البحر وصيد البر لغير المحرم وإباحة الماء والكلأ والنار وكإباحة الطعام والشراب المقدم للضيوف .

ب ـ إباحة انتفاع ، كإباحة استعمال الطرق العامة بالمرور فيها وفتح صاحب العقار المتصل بها بابه ونوافذه عليها ، وغير ذلك مما لا ضرر فيه .

وفي كل من الاقسام المتقدمة ، قد تكون الإباحة ، عامة ، وقد تكون خاصة بفرد دون آخر .

6 ـ والإباحة ليست إجراء تعاقدياً ، فلا يشترط فيها أن يكون المأذون له معيناً

(2)نظرية الإباحة ، محمد سلام مذكور ص 75 ط الثانية دار النهضة العربية مصر.

معلوماً للآذن وقت الاذن لا بالإسم ولا بالوصف كما تجوز فيها الجهالة ، فمن صنع طعاماً ودعا إليه أناساً فإنه يباح لهم أكله مع أن صاحبه يجهل كم يأكل كل فرد منهم .

7 ـ الأصل في النافع من أفعال المكلفين التي لم يرد فيها نص من الشارع الإباحة ، والأصل في الضار منها التحريم .

وإذا كان المباح ـ في الأصل ـ ذريعة ، إلى مطلوب شرعي أو محظور أخذ حكمه ، وصار واجباً أو محرماً أو مكروهاً أو مندوباً حسب حكم ما يؤدي إليه .

8 ـ هذا ـ ومباحث الإباحة متعددة ، اقتصرنا على أهمها بأسلوب موجز مركز ، ولعل خير من كتب في هذا الموضوع من المعاصرين ـ فيما اطلعت عليه ـ الدكتور محمد سلام في كتابه المطبوع بالقاهرة (الحكم التخييري أو نظرية الإباحة عند الأصوليين والفقهاء) .

المراجع

1 ـ معجم مقاييس الفقه لابن فارس .

2 ـ لسان العرب لابن منظور .

3 ـ تاج العروس للزبيدي .

4 ـ الأحكام في أصول الأحكام لسيف الدين الآمدي .

5 ـ التقرير والتجبير على التحرير للكمال / تأليف ابن أمير حاج .

6 ـ الموافقات لأبي اسحاق الشاطبي .

7 ـ إرشاد الفحول للشوكاني .

8 ـ المستصفى للغزالي .

9 ـ تنقيح الفصول للقرافي .

10 ـ الحكم التخييري أو نظرية الإباحة ، عند الأصوليين والفقهاء / محمد سلام مدكور .



الدكتور عبد الجواد الطيب

الابتـداء هو في اللغـة البدء في الأمـر والشروع فيـه . يقال : بـدأ الله الخلق وابتدأه[1] . والله أنشأ الأشياء واخترعها ابتداءً : أي من غير مثال سابق[2] ، وبدأ بالشيء يبدأ به ، وابتدأ به : افتتحه[3] ، ويقول شارح القاموس : بدأ به يبدأ بدءاً و ابتداءً هما بمعنى واحد ، وبدأ الشيءَ فعله ابتداء : أي قدمه في الفعل[4] .

والابتـداء ـ بمعنى الشـروع في الأمـر أو افتتـاحـه ـ هـو ابتـداءان : حقيقي واضافي . فالحقيقي هو الابتداء بـشيء مقدم بحيث لا يكون شيء آخر مقدما عليه ، والإضافي هو الابتداء بشيء مقدم بالقياس إلى أمر آخر ، وإن كان مؤخرا بالنسبة إلى شيء غيره .

ويضيف إليهما صاحب « جـامع العلوم » الابتـداء العرفي ، وهـو عنده ذكـر الشيء قبل المقصود ، فيتناول الحمدلة بعد البسملة ، وهو أمر ممتد . ويمكن الابتداء بهذا المعنى بأمور متعددة من التسمية والتحميد وغيرهما ، وهـذا المعنى قد يتحقق في ضمن الابتداء الحقيقي ، وقد يتحقق في ضمن الإضافي[5] .

---

(1) الأساس (بدأ) .
(2) اللسان (بدأ .
(3) دائرة معارف القرن العشرين 64/2 .
(4) تاج العروس (بدأ) .
(5) جامع العلوم في اصطلاحات الفنون 26/1 .

ويقـول المحبي : الابتداءان حقيقي وعـرفي ، فالحقيقي هـو الذي لم يتقـدمه شيءُ والعرفي هو الذي يقع قبل المقصود ، فيتناول البسملة والحمدلة[6] .

وفي ضوء ما سبق يكون الجمع والتوفيق بين الحديثين الشـريفين الـواردين في ابتداء كل أمر ذي بال بالتسمية والتحميد .

والابتداء عند النحاة مصدر ابتـدأ ، وهو اصطلاح نحوي يدل على أن كلمة استعملت مبتدأً في جملة[7] : أي هو خلو الاسم وتعريته عن العوامل اللفظيـة تمهيدا لإسناد الخبر إليه[8] . وهو عامل من العوامل المعنوية ، يعمل الرفع في المبتدأ والخبر معا[9] ، أو هو عامل في المبتدأ وحده ، ويشتركان في رفع الخبر . . على خلاف أمعن فيه النحاة[10] .

وابتداء الغاية هو من معاني (من) الجارة عند النحويين واللغويين[11] .

والابتداء عند العروضيين اسم لكل جزء يعتل في أول البيت بعلة لا تكون في شيء من حشو البيت كالحزم في الطويل ، والوافر ، والهزج ، والمتقـارب[12] . وقد يدل أيضاً على المقطع الأول من عجز البيت الشعري[13] ، وهو ما يعبر عنه صاحب (جامع العلوم . .) بأن الابتداء عنـد أرباب العـروض هو أول جـزء من المصراع الثاني[14] .

والوقف والابتداء علـم من علوم القـرآن يمكّن القارىء من معـرفة مـا يوقف عليه ، وما يُبتدأ به ، وكيف يوقف وكيف يبتدأ[15] . وقد ألف فيه بعض العلماء كتبا منها :

كتاب الوقف والابتداء لليزيدي يحيى بن المبارك[16] (ت 202 هـ) ، ولابنـه

(6) جني الجنتين ص 13 .
(7) دائرة المعارف الإسلامية 17/1 ، 18 . المغني (مع الأمير) 14/2 .
(8) الموسوعة العربية الميسرة ص 2 .
(9) جامع العلوم في اصطلاحات الفنون 22/1 ، 23 .
(10) ابن عقيل 201/1 .
(11) المفصل 10/8 .
(12) ميزان الشعر ص 35 ، 132 .
(13) دائرة المعارف الإسلامية 17/1 ، 18 .
(14) جامع العلوم في اصطلاحات الفنون 22/1 ، 23 .
(15) النشر 224/1 .
(16) معجم المؤلفين 21/13 .

عبد الله بن يحيى[17] (ت 237 هـ) ، وابن الأنباري القاسم بن محمد[18] (ت 328 هـ) .

وقد جمع ابن الجزري الكثير من هذه الكتب في كتابه (الاهتداء إلى معرفة الوقف والابتداء)[19] وعقد السيوطي في الإتقان فصلا للوقف والابتداء .

وحكم الابتداء أنه لا يكون إلا اختياريا ؛ لأنه ليس كالوقف تدعو إليه ضرورة . فلا يجوز إلا بالمستقل في معناه . وهو في أقسامه كأقسام الوقف الأربعة : التام ، والكافي ، والحسن ، والقبيح[20] .

والنسبة إلى ابتداء ابتدائي ؛ لأن همزته أصلية .

والجملة الابتدائية من الجمل التي لا محل لها من الإعراب ، وهي الجملة المفتتح بها النطق . وقد تطلق أحيانا على الجملة المصدرة بالمبتدأ[21] .

والابتدائي عند علماء البلاغة هو الضرب الأول من أضرب الخبر ، وهو العاري عن المؤكدات ؛ لأن المخاطب خالي الذهن من الحكم والتردد فيه[22] .

والمبتدأة بفتح الدال (في صيغة اسم المفعول) هي في الفقه الإسلامي المرأة في أول عهدها بالحيض والنفاس وهي غير المعتادة التي سبق لها حيض وطهر ، فهما مختلفتان عند الفقهاء في الاستحاضة، وتقدير حيض المستحاضة ، وما يتبع ذلك من تحديد وقت الطهر ، ووجوب العبادة المترتبة عليه وصحتها من صوم وصلاة . .[23] .

وهذا الاصطلاح الفقهي له صلته بالمبتدأ والابتداء في معناهما العام .

---

(17) السابق 163/6 .
(18) الأعلام 334/6 .
(19) النشر 224/1 .
(20) السابق 228/1 ـ 230 .
(21) مغني اللبيب ص 427 .
(22) معجم البلاغة العربية 66/1 .
(23) الفقه على المذاهب الأربعة (العبادات) ص 125 ـ 127 .

المراجع

1 ـ الإتقان في علوم القرآن/ جلال الدين السيوطي .

2 ـ أساس البلاغة/ الزمخشري محمود بن عمر .

3 ـ الأعلام / خير الدين الزركلي (الطبعة الرابعة) .

4 ـ تاج العروس من جواهر القاموس / الإمام اللغوي محمد مرتضى الزبيدي .

5 ـ جامع العلوم في اصطلاحات الفنون/ القاضي عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد .

6 ـ جنى الجنتين في تمييز نوعي المثنيين/ محمد أمين بن فضل الله المجني .

7 ـ دائرة المعارف الإسلامية .

8 ـ دائرة معارف القرن العشرين/ محمد فريد وجدي .

9 ـ شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك (تحقيق محمد محيي الدين) .

10 ـ الفقه على المذاهب الأربعة . قسم العبادات . مطبعة دار الكتب المصرية .

11 ـ لسان العرب/ جمال الدين محمد بن منظور .

12 ـ معجم البلاغة العربية/ د . بدوي طبانة .

13 ـ مغني اللبيب/ ابن هشام الأنصاري (تحقيق مازن المبارك) .

14 ـ الموسوعة العربية الميسرة .

15 ـ النشر في القراءات العشر/ ابن الجزري . دار الكتب العلمية . بيروت .

16 ـ الوزن الشعري/ د. بدير متولي حميد . الطبعة الثالثة 1970 . القاهرة .



التحـــريـر

هو في اللغة مصدر بمعنى المبادرة ، وكـل من بادر إلى شيء فقـد أبكر إليـه[1] وورد اشتقاق هذه المادة في كلام عبد الحميد الكاتب بمفهوم الاختراع للمعاني التي لم يُسبق المتكلمُ إليها حيث قال : « خير الكلام ما كان لفظه فحلا ومعناه بكراً »[2] .

وقُسم المصطلح في المعجم الأدبي إلى معنيين ، أولهما : أنه « مرحلة من التأليف قوامها تخيل الموضوع ورسم مخططه ، ووضع حبكته ، وتعيين مراحل تطوره » وثانيهما أنه عملية ذهنية يقصد بهـا « الاهتداء إلى أفكـار تتعلق بموضـوع معين » فهـو بلورة « لتراكم عناصر فكرية وعاطفية وخيالية ماضية وحاضرة في الوقت نفسه »[3] .

أما معجم المصطلحـات العربيـة في اللغة والأدب فقـد عَرَّف هـذا المصطلح « بالأصالة والاستقلال في انتاج الموضوع أو المضمون ، وعكسه المحاكاة أو التقليد » وأورد تعريفات له في الأدب الانجليزي ، منها أنه « القدرة الفطرية على انتاج المادة الشعرية » وأنه « انتاج الأشياء خيالية كانت أو غير قابلة للتصديق » وأنه انتاج الأدب

---

(1) القاموس المحيط مادة « بكرة » .
(2) وفيات الأعيان لابن خلكان ، تحقيق احسان عباس 229/3 .
(3) المعجم الأدبي ، لجبور عبد النور الطبعة الأولى ص 1 .

القصصي أو التخيلي تمييزاً لـه عن الحقائق التـاريخية ، أو هـو التوفيق بـين الحقائق التاريخية والبهتان الخيالي . ولكنه ختم بتلك التعريفـات بأن المصـطلح قد استعمـل أخيراً ليشير إلى الأصـالة والاستقـلال دون أن يصل في ذلـك إلى درجة الابـداع أو الخلق[4]



(4) معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب ، لمجدي وهبة وكامل المهندس بيروت 1979 ص9 .



الأستاذ محمد القماطي

أبجد بسكون الباء أو فتحها أو أباجاد كصيغة الكنية هي أول الألفاظ التي يشار بها في العربية إلى حروف الهجاء ، أو ما يطلق عليه حروف الأبجد أو الأبجدية أو الألف باء ، أو حروف المعجم .

فحروف الأبجد أو الأبجدية أو الألف باء هي جملة علامات الكتابة التي تعرف بالحروف ، وهي ما يمثل كل منها صوتاً أو أكثر من أصوات الكلام . ويستعمل البشر في تدوين لغاتهم أبجديات مختلفة منها : العربية واللاتينية والإغريقية والصينية .

وقد طورت الأبجديات من رسوم تخطيطية إلى حروف صوتية خلال ثلاث مراحل من تاريخ تطوير الكتابة وهي :

1 ـ الكتابة التصويرية وهي التي يؤدي فيها الرمز الواحد معنى كلمة أو كلمات كما في الكتابة الصينية والهيروغليفية .

2 ـ الكتابة المقطعية وهي التي يستعمل فيها الرمز الواحد ، لمقطع صوتي وذلك كما في الخط المسماري وخط كانا الياباني والخط الدفتكاري الهندي .

3 ـ الكتابة الجزئية وهي التي يستعمل فيها الرمز والرمزان للصوت المفرد والمركب كما هو الحال في العربية والإنجليزية وغيرهما (انظر ج 1) .

وتتألف الأبجدية العربية من واحد وثلاثين حرفاً صامتاً غير معدود فيها

حركات الضم والفتح والكسر والإمالة والاشمام . ويطلق على هذه الحروف ثمانية وعشرين إسماً ، ثلاثة منها من قبيل المشترك اللفظي ، وهي الألف والواو والياء (انظر ج2) .

وترتب أبجدية اللغة العربية بطرائق مختلفة ، على النحو التالي :

أ ـ أبجد ، هوّز ، حطي ، كلمن ، سعفص ، قرشت ، ثخذ ، ضظغ .

وهذه طريقة تجاري اللغات السامية في ترتيب أبجدياتها . ويخالف المغاربة في هذا الترتيب قليلاً فيجعلون ترتيب الألفاظ الأخيرة سعفض ، قرست ، ثخذ ، ظغش .

ب ـ ع ، ح ، هـ ، خ ، غ ، ق ، ك ، ج ، ش ، ض ، ص ، س ، ز ، ط ، د ، ت ، ظ ، ذ ، ث ، ر ، ل ، ن ، ف ، ب ، م ، و ، ي ، ء .

وهذه طريقة اللغوي الخليل بن أحمد الفراهيدي وقد أسسها على مخارج الحروف ، وتبعه في ذلك سيبويه وابن سيده من اللغويين ، مع خلاف يسير.

ج ـ أ ، ب ، ت ، ث ، ج ، ح ، خ ، د ، ذ ، ر ، ز ، س ، ش ، ص ، ض ، ط ، ظ ، ع ، غ ، ف ، ق ، ك ، ل ، م ، ن ، هـ ، و ، ي ، ء .

وهذه الطريقة السائدة اليوم ، وإليها يرجع اصطلاح الألف باء ، وقد روعي فيها جمع الحروف المتشابهة في الرسم ، وتمييز الهمزة من الألف . ويخالف المغاربة في هذه الطريقة ، فيجعلون الترتيب .

أ ، ب ، ت ، ث ، ج ، ح ، خ ، د ، ذ ، ر ، ز ، ط ، ظ ، ك ، ل ، م ، ن ، ص ، ض ، ع ، غ ، ف ، ق ، س ، ش ، هـ ، و ، ي ، ء .

ومن خصائص ابجدية اللغة العربية أنها :

1 ـ لا تتضمن سوى الحروف (الصوامت) فالحركات توابع الحرف ترسم فوقه أو تحته .

2 ـ تتميز حروف الأبجدية العربية بعدد النقاط ومواضعها .

3 ـ حروف الأبجدية العربية ذات أشكال مختلفة حسب موضعها من الكلمة ؛

أول الكلمة أو وسطهاأو آخرها. وحسب وصلها من الناحيتين اليمنى واليسرى أو اليمنى فقط .

وتستعمل أبجدية اللغة العربية في تدوين لغات الشعوب الإسلامية كالفارسية ، والأردية ، والملاوية ، (الخط الجاوي) والتركية قبل عهد أتاتورك . وأضاف أهل كل لغة إلى أبجدية العربية ما تحتاجه من رموزهم الصوتية نحو [گـ] الكاف المجهورة ، و[پ] الباء المهموسة .

وفي حساب الجُمَّل تعطى الحروف قيما رقمية (أنظر الجدول 3) وتؤرخ بها المناسبات ، كما في قول القائل ، في تجديد بناء جامع سيدي عبد الغني بطرابلس سنة 1386 هـ.

مسجد للوليّ عبد الغني	لك يبدو في أجمل الأوصاف
حقق القول ما نطقت وأرخ	قد بنته إدارة الأوقاف
	104 457 606 219

الأبجدية الصوتية الدولية :

هي نظام للوصف الصوتي اخترعته الجمعية الصوتية الدولية لتبعثه منهجاً دولياً معيارياً لتسجيل أصوات الكلام على الورق . وقد ابتكر هذا النظام الوصفي عام 1886 م . ليحل مشكلة التهجي في اللغات الأوربية حيث لا اتفاق في كثير من المفردات بين الرمز المكتوب والصوت المنطوق ، حيث تكتب رموز ولا تنطق وتنطق أصوات رموزها غير مكتوبة .

وتتولى الجمعية الصوتية الدولية تنقيح الأبجدية الصوتية الدولية طبقاً لما يستجد من دراسات الأصواتيين.

ويؤخذ على الأبجدية الصوتية الدولية أنها :

1 ـ ذات رموز لاتينية وإغريقية، وكان ينبغي أن تؤخذ رموزها من اللغات التي قصد تمثيل أصواتها بتلك الرموز .

2 ـ لم تحظ بثقة اللغويين ولهذا نجد رموزاً كثيرة لمقابلة الصوامت الغربية عن اللغات الأوربية .

ولمعهد اللسانيات بالجزائر محاولة لوضع رموز عربية خاصة بالكلام المنطوق ، لاستيفاء الأصوات التي ليست من العربية .

كتابة تصويرية صينية	北京周報
الخط المسماري المقطعي	[illegible]
الكتابة الهيروغليفية التصويرية	[illegible]
الهيراكانا اليابانية المقطعية	どういたしまして。
الكاتا كانا اليابانية المقطعية	ライーチンク
العربية	ص ض ط ظ ع غ
الأرمينيـة	Աա Բբ Գգ Դդ Եե
السيريلية	Аа Бб Вв Гг Дд Жж
الكتابة الهندية الدفنكاريـة	अ आ इ ई उ ऊ
الكتابة القوطية	𐌰 𐌱 𐌲 𐌳 𐌴 𐌿
الكتابة الإغريقية	Αα Ββ Γγ Δδ Εε Ζζ
الكتابة اللاتينية	Aa, Bb, Cc, Dd, Ee, Ff, Gg, Hh, Ii, Jj, Kk, Ll Mm, Nn, Oo, Pp, Qq, Rr, Ss, Tt, Uu Vv, Ww, Xx, Yy, Zz
الكتابة الرونية	ᚠ ᚢ ᚦ ᚨ ᚱ ᚲ

اسم الحرف	رمزه	اسم الحرف	رمزه
الألف	ء ، أ	الضاد	ض
الباء	ب	الطاء	ط
التاء	ت	الظاء	ظ
الثاء	ث	العين	ع
الجيم	ج	الغين	غ
الحاء	ح	الفاء	ف
الخاء	خ	القاف	ق
الدال	د	الكاف	ك
الذال	ذ	اللام	ل
الراء	ر	الميم	م
الزاي	ز	النون	ن
السين	س	الهاء	هـ
الشين	ش	الواو	و،ـو
الصاد	ص	الياء	ى، يـ

التوفيق بين اسم الحرف ومسماه يقوم على قاعدة (مسجيات الحروف العربية في صدور أسمائها) وعلى هذا الأساس يكون مسمى الألف الهمزة . .

(ج 2)

الحرف	قيمته	الحرف	قيمته
أ	1	س	60
ب	2	ع	70
ج	3	ف	80
د	4	ص	90
ه	5	ق	100
و	6	ر	200

الحرف	قيمته	الحرف	قيمته
ز	7	ش	300
ح	8	ت	400
ط	9	ث	500
ى	10	خ	600
ك	20	ذ	700
ل	30	ض	800
م	40	ظ	900
ن	50	غ	1000

قد ترتب حروف الأبجدية على نحو آخر : (ايقــغ) 111(بكر)222(جلش) 333 ، (دمت) 444 ، (هنث) 555 ، (وسخ) 666، (زعذ) 777 ، (حفض) 888، (طصظ) 999 .

(ج 3)

المصادر والمراجع

(1) تاج العروس من جواهر القاموس ، لمحمد مرتضى الزبيدي .

(2) تاريخ الأدب أو حياة اللغة العربية لحفنى ناصف ، الطبعة الثالثة 1973 م .

(3) جامع العلوم في اصطلاحات الفنون للقاضي عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري ، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ، بيروت .

(4) معجم علم اللغة النظري محمد علي الخولي ، طبعة مكتبة لبنان 1983 م .

(5) معجم علم اللغـة الحديثـة لمحمد حسن بـاكللا وآخرين ، طبعـة مكتبة لبنـان 1983 م .

(6) الموسوعة العربية الميسرة ، الطبعة الثانية ، 1972 م .

(7) Hartmann, R. R. K. and Stork, F. C. Dictionary of language and Linguistics , Applied Science publishers , 1976.



الأستاذ الصديق يعقوب

وردت هذه المادة في القرآن الكريم في ثمانية وعشرين موضعا . وفي هذه المواضع جميعها ترد بهذه الصيغة « أبداً » مجردة من « أل » ومن الاضافة . لكن المعاجم العربية وكتب المصطلحات في العلوم الاسلامية تورد هذه المادة في العديد من الصيغ والاشتقاقات مع ما يقابلها أو يشترك معها من مواد لغوية أخرى مثل : الزمان . الأزل . الأمد . الدهر . ومعظم استعمالات هذه المادة في مصطلحات العلوم الاسلامية يقترب من المعاني المثبتة لهذه المادة في المعاجم اللغوية مع بعض الاضافات والتقييدات التي يستلزمها استعمال هذه المادة في هذا المصطلح أو ذاك ولسان العرب مفتاحنا لولوج دائرة هذه المادة ومنه نعلم أن « الأبد : الدهر . والجمع : آباد وأبود . وفي حديث الحج قال سراقة بن مالك : أرأيت متعتنا هذه ألعامنا أم للأبد ؟ فقال : بل هي للأبد . وفي رواية : ألعامنا هذا أم لأبدٍ ؟ فقال : بل لأبدِ أبدٍ . وفي أخرى : بل لأبد الأبد . أي : هي لآخر الدهر . وأبد أبيد كقولهم : « دهر دهير . وقالوا في المثل : طال الأبد على لبد . يضرب ذلك لكل ما قدُم . والأبد : الدائم . والتأبيد : التخليد . والآبدة : الكلمة أو الفعلة الغريبة . ويقال للطير المقيمة بأرضٍ شتاءها وصيفها أوابد . من أبد بالمكان يأبد فهو آبد »[1] . والجوهري في صحاحه يورد عن هذه المادة ما أورده ابن منظور في اللسان ولا يزيد[2] .

---

(1) لسان العرب لأبي الفضل جمال الدين ابن منظور . طبعة دار صادر بيروت .

(2) تاج اللغة وصحاح العربية لاسماعيل بن حماد الجوهري . تحقيق : احمد عبد الغفور عطار . طبعة دار الكتاب العربي . مصر 1956 .

وفي تعريفات الجرجاني نجد تحديدا أدق ، وتعريفا أجمع وأمنع وبيانا أكثر وضوحا لهذه المادة مع بيان ما يقابلها فالأبد هو : « استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب المستقبل كما أن الأزل هو : استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي. فالأبد مدة لا يتوهم انتهاؤها بالفكر والتأمل البتة والأبدي هو الشيء الذي لا نهاية له . والآبدي هو ما لا يكون منعدما ، والأزلي هو ما لا يكون مسبوقا بالعدم »[3] وقول صاحب التعريفات إن الأبد مدة لا يتوهم انهاؤها بالفكر والتأمل البتة .ـ فيما أرى ـ هو أضبط وأحسن ما قيل في تحديد مدلول هذا اللفظ . أما عن الموجودات ونسبة الموجودين الأزلي والأبدي إليها تبعا لطبيعة وجودها فإن صاحب التعريفات يورد تقسيما عقليا على النحو الآتي : « الموجودات من حيث الأبدية والأزلية أقسام ثلاثة لا رابع لها : فالموجود إما : أزلي وأبدي وهو الله سبحانه وتعالى . أو لا أزلي ولا أبدي وهو الدنيا أو أبدي غير أزلي وهو الآخرة، وعكسه ـ يعني العكس المنطقي أي : أزلي غير أبدي ـ محال ؛ فإن ما ثبت قدمه امتنع عدمه . فالأزلي الذي لم يكن ليس ـ يعني أن الأزلي هو الذي لم يكن معدوما ـ والذي لم يكن ليس لا علة له في الوجود »[4] وصاحب التعريفات يضيف إلى الأزل والأبد عنصرا جديداً وثيق الصلة بهما ولو مبحث العلة . وقد يكون أخذ المعنى من الكندي وربما الصياغة أيضاً فالكندي يقول بهذا الصدد : « الأزلي الذي لم يكن ليس . وليس تحتاج في قوامه إلى غيره . والذي لا يحتاج في قوامه إلى غيره فلا علة له . وما لا علة له فدائم أبداً »[5] وهذا المبحث متصل اتصالا مباشراً برأي الكندي في العالم وهو كل ما سوى الله فهو يرى أنه حادث ويبرهن على ذلك ببرهان رياضي مشهور . فالأزلي إنما هو الله . ولا يكون أزليا إلا الأبدي فالله هو الأزلي الأبدي . وهذان الوصفان إنما هما من أجل تقريب الوجود المطلق إلى القول والأذهان . أما في التعبير القرآني عن هاتين الصفتين فنقرأ : ﴿هو الأول والآخر﴾[6] وهكذا يتقابل الأزل والأبد فيتلاشى الزمان ويثبت الوجود المطلق . هذا وقد أحسن الراغب الاصبهاني صنعاً حين أجاب

---

(3) التعريفات لعلي بن محمد الجرجاني . ومعد بيان للاصطلاحات الصوفية الواردة في كتاب الفتوحات لمحيي الدين بن عربي. طبعة مصطفى الحلبي . مصر 1357 هـ .

(4) المصدر السابق . وما بين الشرطتين خارج عن النص المنقول .

(5) رسائل الكندي . تحقيق الدكتور : محمد عبد الهادي أبو ريدة . طبعة دار الفكر العربي . 1950 .

(6) الآية 3 سورة الحديد .

على بعض استفسارات قد ترد حول بعض الاستعمالات لهذه المادة . مثل العلاقة بين الزمان والأبد . قال : « الأبد عبارة عن مدة الزمان الممتد الذي لا يتجزأ كما يتجزأ الزمان . يقال : زمان كذا . ولا يقال : أبد كذا وكان حقه أن لا يثني ولا يجمع ؛ إذ لا يتصور حصول آخر يضم إليه فيثني به لكن قيل : آباد وذلك على حسب تخصيصه في بعض ما يتناوله كتخصيص اسم الجنس في بعضه ثم يثني ويجمع »[7] ومما هو جدير بالاشارة إليه أن هذه المواد : الأزل . الأبد . الزمان . لها في المصطلح الفلسفي استعمالات أخرى لاعتبارات خاصة حيث نجد بعض اصطلاحات هؤلاء لا تتقيد في كثير من مدلولاتها بالوضع اللغوي والاستعمال السائد[8] . وكذلك الشأن مع اصطلاحات المتصوفة . ومع غموض هذه الاصطلاحات ومعانيها المتداخلة ومراميها البعيدة لدى هؤلاء القوم وفي طليعتهم ابن عربي إلا أن صاحب كشاف اصطلاحات الفنون ينقل عن بعض الصوفية استعماله لهذه المادة « الأبد » في عبارات هي غاية في الوضوح والتحديد : « اعلم أن أبده تعالى عين أزله ، وأزله عين أبده ، لأنه عبارة عن انقطاع الطرفين الاضافيين عنه لينفرد بالبقاء لذاته . فَسُمِّيَ تعقل الاضافة الأزلية عنه ووجوده قبل تعقل الأولية أزلا وسمى انقطاع الاضافة الآخرية عنه وبقاؤه بعد تعقل الآخرية أبدا .

والأزل والأبد لله تعالى صفتان أظهرتها الاضافة الزمانية لتعقل وجوب وجوده وإلا فلا أزل ولا أبد كان الله ولم يكن معه شيء »[9] . وفي الفتوحات المكية لابن عربي بحث لهذه المادة على طريقة المتصوفة[10]. وضمن مجموع رسائل ابن عربي أيضاً رسالة عنوانها: الأزل. وجه ابن عربي في مفتتحها اعتراضاته على الاستعمال العام الشائع لهذا اللفظ وكأنه يريد أن يفرض المفهوم الصوفي لهذا اللفظ فرضا[11] . والذي يظهر من استعمالات هذه المادة أن المقام وسياق الحديث له اعتباره في تحديد مدلول هذا اللفظ فالأبد بالنسبة لشخص ما أو لشيء ما هو أبد نسبي مقيد يختلف

---

(7) المفردات في غريب القرآن للراغب الاصبهاني . تحقيق وضبط محمد سيد كيلاني . طبعة مصطفى الحلبي 1961 هـ .

(8) المعجم الفلسفي للدكتور جميل صليبا . . طبعة دار الكتاب اللبناني والمصري . 1978 هـ .

(9) كشاف اصطلاحات الفنون لمحمد علي الفاروقي التهانوي . تحقيق الدكتور لطفي بعد البديع ، ترجمة النصوص الفارسية الدكتور عبد النعيم محمد حسنين مراجعة الأستاذ أمين الخولي . طبعة وزارة الثقافة بمصر 1963 .

(10) الفتوحات المكية لمحي الدين بن عربي . المجلد الأول . طبعة دار صادر بيروت . بدون تاريخ .

(11) رسائل ابن عربي. طبعة دار احياء التراث العربي . بيروت . 1948 م .

عن الأبد المطلق فالأبد مرتبط بالوجود إطلاقاً وتقييدا .

ويستعمل « أبدا » ظرف زمان لاستفراق النفي أو الاثبات في المستقبل واستمراره . وقد تدل القرينة على عدم استمرار النفي أو الاثبات في المستقبل كما في قوله تعالى على لسان قوم موسى : ﴿إنا لن ندخلها أبدا ما داموا فيها﴾[12] وقوله تعالى : ﴿ وبدا بيننا وبينكم العداوة والبغضاء أبدا حتى تؤمنوا بالله وحده ﴾[13] ـ والأبد إذا قيد صار مدلوله قريبا من مدلول الأمد ـ فالأمد : الزمن والغاية ومن قوله تعالى : ﴿ فطال عليهم الأمد فقست قلوبهم ﴾[14] أي طال عليهم الزمن والغاية : ﴿ ثم بعثناهم لنعلم أي الحزبين أحصى لما لبثوا أمدا ﴾[15] أي : أيهم اضبط لزمن بعثهم وغايته »[16] .

أخيراً نشير إلى أن من فطان هذه المادة مباحث أصول الدين في كتب الكلاميين[17] حيث نجد تحليلات بها عمق وطرافة وجدة وأصالة وإن كانت حصيلتها لا تخرج عن المعاني التي وردت سلفا مستقاة من كتب التراث .

---

(12) الآية 24 سورة المائدة .

(13) الآية 4 سورة الممتحنة .

(14) الآية 16 سورة الحديد .

(15) الآية 12 سورة الكهف .

(16) معجم ألفاظ القرآن الكريم : مجمع اللغة العربية . طبعة الهيئة المصرية للكتاب . مصر 1970 . وما بين الشرطتين خارج عن النص المنقول .

(17) يمكن الرجوع إلى كتاب الشامل في أصول الدين لإمام الحرمين الجوني ، وكذلك كتاب : الارشاد إلى قواطع الأدلةفي أصول الاعتقاد للمؤلف نفسه . ومن بين كتب الكلام المتأخرة يمكن الرجوع إلى كتاب المواقف للايجي الموقف الخامس المرصد الأول .



الدكتور سعدون السويح

لفظة « إبداع » مصدر ، والفعلُ « أبدع » ، وأصله الثلاثي « بَدَعَ » وفي اللسان : بدع الشيء يَبْدَعُه بَدْعاً ، وابتدعه : أنشأه وبدأه ، ومعظم معاني هذا الفعل تدور حول الخلق والإنشاء والإبتكار ، وفي التنزيل ﴿قُل ما ما كنتُ بِدْعاً من الرسُل وما أدري ما يفعل بي ولا بكم إنْ أتبع إلاّ ما يوحي إليّ وما أنا إلا نذير مبين ﴾ (الآية 9 ، سورة الأحقاف) ، أي ما كنت أوّل من أرسل ، فقد أرسل قبلي كثير من الرسل. ولفظة «البِدْعة»: الحَدَثُ وما ابتدع من الدين بعد الإكمال. وفي حديث عمر رضي الله عنه في قيام رمضان « نِعمَتِ البدْعة هذه » . وينسب ابن منظور إلى ابن الأثير قوله : « البدعة بدعتان : بدعةُ هدى وبدعة ضلال ، فما كان في خلاف ما أمر الله به ورسولُه ، ﷺ ، فهو في حيز الذم والإنكار ، وما كان تحت عموم ما ندب الله إليه وحض عليه أو رسولُه ، فهو في حيز المدح ، وما لم يكن له مثال موجود كنوع من الجود والسخاء وفعل المعروف فهو من الأفعال المحمودة . . »[1] .

وفي اللسان أيضاً : أبدع وابتدع وتبدّع : أتى ببدعة ، قال الله تعالى ﴿. . . ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم إلا ابتغاء رضوان الله . . .﴾ (من الآية 27 ، سورة الحديد) . والبديع : المُحدَث العجيب . والبديع : المبدع ، والبديع من أسماء الله تعالى لإبداعه الأشياء وإحداثه إياها ، ومنه قوله تعالى : ﴿ بديع السموات

(1) لسان العرب لابن منظور ـ جمال الدين محمد ـ المجلّد الثامن دار صادر ـ بيروت . (أنظر مادة بَدَعَ) .

والأرض أنّى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة وخلق كلّ شيء وهو بكلّ شيء عليم ﴾ (الآية 101 ، سورة الأنعام) .

و« بديع » مشتق من « بَدَعَ » لا من « أبدع » ، « وأبدع » أكثر في الكلام من «بدع » ، ولو استعمل « بَدَعَ » لم يكن خطأً ، فبديع « فعيل » بمعنى « فاعل » مثل « قدير » بمعنى « قادر »[2]

والبديع اصطلاحٌ في البلاغة العربية ، وهو العلم الذي يعرف به وجوه تحسين الكلام بعد رعاية تطبيقه على مقتضى الحال ، وقد اصطلح على تقسيم المحسنات البديعية إلى قسمين : قسم يرتبط باللفظ ، ويبحث في المحسنات اللفظية ، وقسم يرتبط بالمعنى ويبحث في المحسنات المعنوية[3] .

يتضح لنا في ضوء ما سبق سرده أنَّ الاستخدام الحديث للفظة « إبداع » بمعنى « الخلق » أو « الابتكار » ذو صلة وثيقة بالمعاني المعجمية الأساسية للفعلين المجرّد والمزيد « بدع » و« أبدع » ، فالإبداع يعني في المصطلح الحديث « القدرة على ابتكار حلول جديدة لمشكلة ما ، أو أساليب جديدة للتعبير الفني . . »[4] . وكثيراً ما يوصف الشاعر أو الأديب بأنّه « شاعر مبدع » أو « أديب مبدع » . والشاعر أو الأديب أو الكاتب المبدع هو ذلك الذي يختط لنفسه في كتابته أو شعره خطاً أو لوناً خاصاً من ألوان التعبير يعرف به دون سواه . ومفهوم الإبداع بهذا المعنى يقودنا إلى الحديث عن قضية « التفرد » و« الخصوصية » في الأدب والفكر . إذ لا شكّ أنّه ما من أديب أو شاعر أو مفكرٍ استطاع أن يترك أثره وبصماته على تاريخنا الفكري إلاّ وله نصيبٌ من التفرد والخصوصية ، فأبو الطيب المتنبي مثلاً لم يكن نسخة مكررة من أبي تمام أو امرىء القيس ، أو غيرهما من فحول الشعراء الذين سبقوه ، وإنّما كان شاعراً متميزاً له صوته الخاص وطابعه الخاص ، مما جعل الدهر يروي قصائده على مرّ العصور .

غير أنَّ قضية التفرد والخصوصية يجب أن ينظر إليها على أنّها مسألة نسبية ، فالكاتب أو الشاعر أو الأديب مهما تفرّد أو أبدع لا يمكن أن يكون مجتث الجذور ، فهو

(2) نفس المرجع السابق (أنظر نفس المادة) .

(3) الموسوعة العربية الميسّرة ـ دار الشعب ـ الطبعة الثانية ـ 1972 (أنظر مادة بديع) .

(4) نفس المرجع السابق (أنظر مادة إبداع) .

يأخذ عن سابقيه ويؤثر في لاحقيه . إنّ المبدع لا ينطلق من فـراغ ، وإلّا كان كمن يقيم بنـاءه على شفـا جـرفٍ هـارٍ ، والمبـدع الحق هـو ذلـك الـذي تتميـز نـظرتـه بالشمولية . . شمولية النظرة إلى تراث أمته وتراث البشرية جمعاء . فالمتنبي مثلاً ـ مرة أخرى ـ لم يهدم شعر الذين سبقوه ، وإنّما أضاف إلى العمارة الشعرية العربية طابعاً جديداً ذا لون خاص متميز ، بيد أنّ هذا الطابق على تميزه منسجمٌ مع قوانين هندسة وبناء تلك العمارة .

وفي تاريخ تـطور العلم امثلة واضحة لنسبيـة مفهوم الإبـداع ، فتطور العلم حلقات يصل بعضها بعضاً ، وما كان لعالمٍ مبدع مثل اسحاق نيوتن ، مثلاً ، وهو مكتشف قـانون الجـاذبية ، أن يصـل إلى اكتشافـاته لـولا جهود سـابقيه من امثـال « كوبرنيكس » و« جـاليليو » ، كما أنّ عبقرية آينشتين صاحب النظرية النسبية ما كانت لتؤتي أكلها في القرن العشرين لولا جهود العلماء السـابقين من أمثـال إسحٰق نيوتن نفسه .

فالابداع إذاً بمعنى الخلق أو الإيجاد من عدم لا يصدق إلّا على الخالق جلّ وعلا فهـو بديـع كل شيء ، أمـا الإبداع البشـري فهو عـلى أهميته ودوره الخـطير في بناء الحضارة يظلّ إبداعاً نسبياً قاصراً .



الدكتور سعيد الجليدي

لفظ ابراء مصدر من أبرأ يبريء ابراء .

ويطلق لفظ الابراء في اللغة على التنزه من التلبس بالشيء ، يقال : أبرأ الدائن مدينه مما عليه من الدين بمعنى جعله بريئاً منه ، وأبرأ الله المريض بمعنى شفاه وعافاه من المرض الذي ألمّ به . وبارأ شريكه بمعنى فارقه وفاصله ، وتبارآ إذا تفاصلا وافترقا .

وبرّأ القاضي فلاناً : رفع عنه الشبهة وصحح براءته ومنه قوله تعالى : ﴿ فبرّأه الله مما قالوا ﴾ .

واستبرأ طلب الابراء من الدين والذنب ، واستبرأت الشيء طلبت آخره لاعرفه وأقطع الشبهة عني[1] .

ولفظ ابراء مصطلح فقهي له معنى أخص من معناه اللغوي ، لذا سنتناوله بشيء من التفصيل يكشف عن هذا المعنى الاصطلاحي ويحدده .

1 ـ الإبراء :

(1) لمزيد من الاطلاع على صيغ ومعاني هذا اللفظ يراجع .
ـ لسان العرب لابن منظور ج 1 ص 22 وما بعدها .
ـ تاج العروس من جواهر القاموس للزبيدي ج1 ص 44 وما بعدها .
ـ أقرب الموارد في فصيح العربية والشوارد سعيد الخوري ج 1ص 35.
ـ دائرة معارف القرن العشرين محرر فريد وجدي ج 2 ص84.

هو : إسقاط شخص ما له من حق قبل شخص آخر . كاسقاط الدائن ديناً له في ذمة مدينه ، واسقاط صاحب الحق حقه الذي ثبت له قبل شخص آخر[2] .

ويكون بكل لفظ يدل على ذلك حقيقة كأبرأت، واسقطت، وانت بريء من الدين . أو مجازاً كمنحت ، ووهبت ، وأحللت، وتركت ، وملكت ، وعفوت ، وتصدقت ، وأعطيت، ونحوها مما ينصرف إلى معنى الإبراء ، لعدم وجود عين يتناولها اللفظ[3] .

والإبراء : تصرف يحمل معاني الاسقاط ، والتمليك . والتبرع ، ولهذا كانت أحكامه خليطاً من أحكام هذه التصرفات الثلاثة ، وما اختلاف الفقهاء في بعض احكامه الا نتيجة لاختلافهم في تغليب شبهه بأحد هذه التصرفات على غيرها[4] .

فهو من قبيل التبرع :

لانه يتم بدون عوض ، ويشترط له أن يكون المبرىء من أهل التبرع ، فلا يصح الا من البالغ العاقل غير المحجور عليه لسفه ولا ينفذ من المحجور عليه لدين ، وإذا كان في مرض الموت كان حكمه حكم الوصية،فإن كان المبرأ وارثاً توقف الابراء على اجازة الورثة ـ سواء كان الدين قليلاً أم كثيراً . وأن كان غير وارث نفذ الإبراء فيما لا يجاوز ثلث تركة المتوفي الباقي بعد سداد الديون ، وتوقف نفاذه فيما زاد على الثلث على إجازة الورثة .

وهو إسقاط :

لأنه يفيد التنازل والترك من الدائن أو صاحب الحق لحقه الشخصي سواء كان هذا الحق ثابتاً قبل شخص معين كما هو الشأن في إسقاط الديون الثابتة والحقوق التي تشغل بها ذمة شخص معين ، أو لم يثبت قبل شخص معين ، كاسقاط الشفيع حقه في الشفعة والموصى له بسكنى دار حقه في سكناها .

ومن الأحكام التي تترتب على الابراء باعتباره اسقاطاً :

---

(2) موسوعة جمال عبد الناصر للفقه الإسلامي ج 1 ص 179 .
ومختصر احكام المعاملات الشرعية للشيخ علي الخفيف ص 251 .

(3) كشاف القناع ـ منصور بن يونس البهوتي ج 5 ص304.

(4) الفروق للقرافي ج 2 ص111 ، البحر الرائق شرح كنز الدقائق ج 6 ص197 حاشية الدسوقي ج 4 ص99. وانظر المحلى لابن حزم ج 9 ص117.

أ ـ أنه يصح الإبراء من الدين المجهول سواء جهله الدائن أو المدين أو كلّ منهما ، وسواء تعلق الجهل بقدره أو بوصفه أو بهما معاً ، وذلك لأن الإبراء اسقاط حق فينفذ مع العلم والجهل كالطلاق والعتق ، وكل هذا ما لم يحصل تغرير بالمبرىء من المدين ، كأن ينفرد بعلم الدين أو بمقداره ويكتمه عن الدائن خوفاً من تمسكه به ، فلا يصح الإبراء حينئذٍ للتغرير والغبن مع الجهالة(5) .

ب ـ الإبراء تصرف من الدائن أو صاحب الحق في خالص حقه . ليس فيه مساس بحق غيره ولا تكليف على أحد ، وبالتالي فلا يتوقف نفاذه على القبول ، ولا يرتد بالردّ ، وذلك تغليباً لمعنى الاسقاط فيه على التمليك كالطلاق والعتق .

حـ ـ لا يصح الإبراء من الحقوق قبل وجودها ، فلا يصح إبراء الزوجة زوجها من نفقتها المستقبلة قبل وجوب أدائها ولا من نفقة عدتها قبل وقوع الفرقة ، وذلك لأن الإبراء اسقاط ، وما سيوجد ساقط فعلاً فلا يقبل الاسقاط .

د ـ الإبراء الذي في معنى الاسقاط يختص بالحقوق والديون التي تثبت في الذمة . أما الاعيان التي تتعين بالتعيين ولا تثبت ديناً في الذمة كالدار المعينة والحيوان المعين ، فلا يصح الإبراء منها بمعنى تمليكها لمن هي في يده ، وإذا أريد تركها والتنازل عنها فإن ذلك يكون بهبتها لا بالإبراء منها . لأن الإبراء اسقاط ، والأشياء التي تتعين بالتعيين لا تقبل الإسقاط . وإذا وقع الإبراء منها فإنه يحمل على الإبراء من ضمانها إذا هلكت أو التنازل عن حق الادعاء بها أمام القضاء .

وهو تمليك :

لانه بالإبراء يملك المدين أو من وجب عليه الحق ما كان ثابتاً في ذمته للمبرىء .

ومن الأحكام التي تترتب على الإبراء باعتباره تمليكاً :

أ ـ أن الإبراء أما أن يكون في معنى الاسقاط المحض وذلك كالإبراء من الكفالة والحوالة ، وهذا يتم بدون قبول ولا يرتد بالرد .

وإما أن يكون في معنى التمليك بحيث يستفيد منه المدين زيادة في ماله بقدر ما كان سينقصه الوفاء بالدين أو الالتزام الذي عليه لو لم يبرئه الدائن ، وهذا يلزم له

---

(5) كشاف القناع ج 5 ص 305 .

القبول ويرتد بالرد ، وذلك لما فيه من معنى التمليك .

ب ـ لا يصح الإبراء من الدين قبل وجوبه لقول النبي ﷺ « لاطلاق الا فيما تملك ولا عتق إلا فيما تملك » والإبراء في معناهما .

جـ ـ إذا تعلق الإبراء بدين أو حق وجب على شخص معين ، فإنه يشترط أن يكون المبرأ معلوماً غير مجهول ، فإذا كان مجهولاً بأن قال مثلاً : أبرأت أحد غريمي ، أو كل مدين لي . لم يصح الإبراء ، لأنه تمليك في معنى الهبة فوجب أن يكون لمعين .

د ـ جمهور الفقهاء على أن الإبراء يشترط فيه أن يكون منجزاً غير مضاف إلى أجل ولا معلق على شرط . ولا يستثنى من ذلك الا صورة واحدة ، وهي تعليقه على الموت أو إضافته إلى ما بعد الموت ، لأنه يكون حينئذٍ في معنى الوصية ، وذلك لما في الإبراء من معنى التمليك، والتمليكات لا تقبل الاضافة ولا التعليق .

حكم الإبراء :

إذا صدر الإبراء مستوفياً لشروطه كان حكمه اللزوم، وترتب عليه أثره وهو: سقوط الحق المبرأ منه وعدم جواز المطالبة به بعد ذلك . لكن نظراً لما في الإبراء من معنى التمليك قال بعض الفقهاء : إذا كان المبرىء أبا صح له الرجوع على ابنه فيما أبرأه منه . وقال النووي ينبغي ألا يكون للمبرىء حق الرجوع عن أبرائه في جميع الأحوال[6] .

(6) الاشباه والنظائر للسيوطي ص 170، موسوعة جمال عبد الناصر للفقه الإسلامي ج1 ص190 ، نهاية المحتاج للرملي ج5 ص416 .



الأستاذ السائح علي حسين

إن من أصعب الأمور وأعصاها على القلم معالجة الأمور العظيمة في كلمات معدودة ومساحات محددة مسبقاً وفق منهج ثابت .

وهذا ينطبق تمام الانطباق على سيرة أبي الأنبياء إبراهيم الخليل عليه السلام فهو نبي يؤمن به اتباع ثلاث ديانات سماوية تمثل غالبية سكان المعمورة .

وقد تتبع كُتّاب التوراة حياة إبراهيم بتفصيل كثير لبعض الجوانب مثل تنقلاته وأزواجه ، والصراع بينهن ، وعلاقاته مع لوط ابن أخيه ووفاته ومكان دفنه الخ .
[1] .

كما ذكره كتاب الأناجيل ورسل المسيحية في غير موضع من كتاباتهم .[2] .
وذكره القرآن 69 مرة موزعة على 25 سورة .

ولا يخلو مرجع تاريخي قديم من التعرض لسيرته أو الإشارة إليها سواء منها القديم المعتمد على الرواية ، والحديث المعتمد على الحفريات وشواهد الآثار .

(1) سفر التكوين الاصحاحات : 12 ـ 13 ـ 14 ـ 15 ـ 16 ـ 17 ـ 18 ـ 20 ـ 21 ـ 22 ـ 23 ـ 24 ـ 25 ـ 26 ـ 28 ، ويشوع الاصحاح 24 .

(2) متى 8 فقرة 11 ولوقا 13 فقرة 16 ويوحنا 8 فقرة 33 ، 39 ، 40 ، 52 حتى 58 . وأعمال الرسل 3 فقرة 25 ، 7 فقرة 16 ، 23 ورسالة بولس روميه 3 الفقرات من 1 ، 3 ، 9 إلى 16 — 13 .
وبولس إلى أهل غلاطية من 6 إلى 29 وبولس إلى العبرانيين 7 من 1 ـ 6 (العهدان ط مطبعة الامريكان بيروت سنة 1896 م) .

وقد كان العرب منذ جاهليتهم الأولى يعتزون بانتسابهم لابراهيم عليه السلام ويعتبرونه الأب الأعلى لهم .

ويرد القرآن الكريم على هؤلاء جميعاً بقوله : ـ

« ﴿ ما كان إبراهيم يهوديا ولا نصرانيا ولكن كان حنيفا مسلما وما كان من المشركين ، أن أولى الناس بإبراهيم للذين اتبعوه وهذا النبي والذين آمنوا والله ولي المؤمنين ﴾ » 67 - 68 آل عمران .

فهو ليس يهوديا ولا نصرانيا لأنه اسبق منهما بقرون وكان حنيفا مسلما وما كان من المشركين وكفى بهذا الانتساب شرفا .

ومن المعلوم بداهة أن أسفار العهد القديم « التوراة » أكثر اهتماما بتفصيلات الحوادث التاريخية وتتبع الأسماء والانساب بينما يهتم القرآن الكريم بجوانب العظة في القصة واستخلاص العبرة من أعمال الرجال ، فالعمل وحدة قياس للمبادىء ولا قيمة للزمان والمكان والاشخاص ، لهذا فإن المصادر التي أشرت إليها يكمل بعضها بعضا لتوضيح الصورة وإن كان القرآن الكريم هو الأساس الثابت لتمييز الخطأ من الصواب . لأن المصادر اليهودية كتبت في فترات متباعدة ، وأقدمها عهدا بينه وبين إبراهيم الف سنة .[3] .

ومصادر التاريخ وإن اتخذت منهج الاسناد فإنها تنتهي إلى منبع واحد في الغالب هو هذه المصادر اليهودية ، والتاريخ بمنهجه الحديث أغلبه افتراضات وظنون .

ولصعوبة تتبع التفصيلات في موجز كهذا فإنني اعتبر هوامشه دليلاً للقارىء المحب لاستيفاء الموضوع حقه من الدراسة والتمحيص .

والمؤكد من هذه المصادر أن إبراهيم عليه السلام من أصل سامي ، ذلك الأصل الذي برز دوره في التاريخ في شبه جزيرة العرب والهلال الخصيب[4] .

وتحدد المصادر موضع ولادته بأنها بمدينة أور الكلدانية[5] وإن كانت بعض

(3) أبو الأنبياء/ عباس محمود العقاد ص40 المجموعة الكاملة ج 11 ط دار الكتاب اللبناني .
(4) المصدر نفسه ص 186 .
(5) سفر التكوين 4 فقرة 10 ، ويقول ياقوت الحموي عن مدينة اور أنها من اصقاع رامهرفر بخوزستان فيه=

المصادر التاريخية الإسلامية تشير إلى احتمال ولادته بأماكن أخرى وهي احتمالات لا دليل عليها[6] .

ويحدد علماء الآثار ودارسو الحفريات أن إبراهيم وجد حوالي القرن العشرين قبل الميلاد فهو معاصر لحمورابي في جنوب العراق وملوك الرعاة ـ الهكسوس ـ في مصر أي أن ذلك كان حوالي سنة 2000 قبل الميلاد[7] .

وفريق آخر يرى أنه كان معاصراً لوالد حمورابي الذي كان يجلس على عرش بابل حوالي سنة 2200 ق . م .[8] .

ويتفق مؤرخو الإسلام مع ما ورد في نسبه وفقا لرواية سفر التكوين فهو إبراهيم بن تارح بن ناحور بن سارغ بن ارغو بن فالغ بن عابر بن شالح بن قينان ابن ارفخشد بن نوح .[9] . مع اختلافات يسيرة بينها ، ولكن القرآن الكريم يذكر أن اسم والده آزر « ﴿ وإذ قال إبراهيم لأبيه آزر اتتخذ اصناماً آلهة إني أراك وقومك في ضلال مبين ﴾ »74 الأنعام .

وقد تأثر بعض المفسرين بما يقوله الشيعة من أن آزر عمه وليس اباه والأب يطلق على العم كما في قوله : « ﴿ نعبد الهك واله آبائك اسماعيل وإسحاق ﴾ »133 البقرة . ولأن والد إبراهيم يعتبر من اجداد الرسول ولا يكون جده كافراً مستدلين بقوله تعالى : ﴿ وتقلبك في الساجدين ﴾ » وقول الرسول (لم أزل أنقل من أصلاب الطاهرين إلى ارحام الطاهرات) ، ولما هو ثابت في التوراة من أن والده تارح ، ولما أجمع عليه النسابون .

وقد نوقشت هذه كلها ، فتقلبه في الساجدين تعني مدوامته العبادة من العابدين، والطاهرين والطاهرات هم الذين لم يمارسوا الزنا واجماع النسابين لا معنى له

= قرى وبساتين/ معجم البلدان ج 1 ص 278 ط دار صادر . ويقول الطبري أنها قرية بين البصرة والكوفة/ تاريخ الطبري ج 1 ص 121 ط مؤسسة عز الدين .
ويحددها ول ديورانت بأنها على نهر الفرات وهي القرنة الحديثة / قصة الحضارة ج 2 ص 21 ترجمة زكي نجيب محمود .

(6) انظر تاريخ الطبري ج 1 ص 120 وأبو الأنبياء ص 89 .

(7) أبو الأنبياء ص 66 ، 68 وموجز تاريخ العالم هـ ج ويلز ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد ص 90 ط الألف كتاب/ مصر .

(8) قصة الحضارة ول ديورانت ج 2 ص 324 .

(9) تاريخ الطبري ج 1 ص 120 والعبر لابن خلدون ج 2 ص 33 مؤسسة جمال .

لأنهم ينقلون عن بعضهم فيرجع الأمر إلى خبر الاحـاد ، ونص التوراة لا يعـارض القرآن .

ويوفق بعضهم بين الاثنين بأن أحد الاسمين علم والآخر لقب اشتهر به ومعناه المخطىء أو اسم لصنم كان يسدنه ويعبده فسمي به لتعلقـه به الـخ . . ولكن هذا تكلف لا دليل عليه من نص قاطع يعارض صريح الآية .

وهناك شبهة وهي أن مخاطبة إبراهيم فيها غلطة لا تتفق مع أدب الابناء مـع الآباء ، ورُدت هذه بأن المجادلة تدرجت من اللين إلى القسوة إذا ما قارنا بقية الآيات وفقا لمتطلبات الموقف وأن الشدة كانت بعدما تأكد إبراهيم من اصرار أبيه على كفره وأن عبارة الأب تكررت أكثر من مرة ويبعد أن يكون المراد عمه في جميع الآيات[10] .

ولنستمع إلى محاورة إبراهيم لأبيه في لين ورفق بقوله : « ﴿ واذكر في الكتاب إبراهيم انه كان صديقا نبيا ، إذ قال لأبيه يا أبت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئاً ، يا أبت إني قد جاءني من العلم ما لم يأتك ، فاتبعني أهدك صراطا سوياً ، يا أبت لا تعبد الشيطان إن الشيطان كان للرحمن عصيا ، يا أبت إني أخاف أن يمسك عذاب من الرحمن فتكون للشيطان وليا ﴾ » ولكن الأب المصر على ضلاله يرد على هذا اللين بعنف الجبابرة :

« ﴿ قـال أراغب أنت عن آلهتي يا إبـراهيم ، لئن لم تنته لأرجمنـك واهجرني مليـا ﴾ » فيرد إبـراهيم بأدب الأبنـاء الذين أدبهم الله بهـداه « ﴿ قال سـلام عليك سأستغفر لك ربي إنه كان بي حفيا ، واعتزلكم وما تدعون من دون الله ، وأدعو ربي عسى ألا أكون بدعاء ربي شقيا ﴾ 41 ـ 48 مريم .

ولم يفارقه هذا البر واستمر يدعو الله ﴿ واغفر لأبي إنه كان من الضالين ﴾ 86 الشعراء .

واستغفاره لأبيه المصر على الكفر والضلال مع أن إبراهيم قـد قاطـع من هم على شاكلته هو التزام بحق الأبوة وسلوك يمليه الواجب « ﴿ لأستغفرن لك وما أملك لك من الله من شيء ﴾ » 4 الممتحنة . فهو من بواعث الأدب والصفح عن أخطاء الوالدين وليس مهادنة لمن يكفـر بالله « ﴿ ومـا كان استغفـار إبراهيم لأبيـه إلا عن

---

(10) انظر تفسير الفخر الرازي ج 4 ص69 وما بعدها ط المطبعة الخيرية مصر ، والتحرير والتنوير/ محمـد الطاهر بن عاشور ج 7 ص 311 ط الدار التونسية للكتاب .

موعدة وعدها إياه ، فلما تبين له أنه عدو لله تبرأ منـه ، ان إبراهيم لأواه حليم ﴾ » 114 التوبة .

ويبرز لنا القرآن الكريم أساليب الدعوة وطرق المحاجة والاقناع مع قومه من يوم أن الهمه الله التفكير في ملكوت السموات والأرض بحثا عن الحقيقة ومعرفة الله (الآيات 75 - 83 ـ الأنعام) والمجادلة المفحمة للملك حيث طلب منه إبراهيم أن يأتي بالشمس من المغرب إن كان الهاً حقاً ﴿ فبهت الـذي كفر والله لا يهـدي القوم الضالين ﴾ (258 البقرة) . ومجادلته لأبيه وقومه الـذين يعبدون الأصنـام وسؤالهم اسئلة محرجة « ﴿ هـل يسمعونكم إذ تـدعون أو ينفعـونكم أو يضرون ﴾ » الآيـات 79 - 82 الشعراء .

وكان ردهم ضعيفاً واهياً لا يستند إلى اقتنـاع شخصي وإنما هـو مجرد متـابعة للأباء وتقليد أعمى ، فحطم الأصنام وأعطاهم درساً عملياً يؤكد عجز الأصنام عن رد الأذى عن نفسها فعجزها عن نفعهم من باب أولى ، فكان ردهم رد العيي العاجز عن المنطق ولجأوا إلى القوة فألقوه في سعير ملتهب وقال الله للنار ﴿ كوني برداً وسلاماً عـلى إبـراهيم ﴾ ﴿ وأرادوا بـه كيـداً فجعلنـاهم الاخسـرين ﴾ » الآيـات 51 - 70 الأنبياء .

كما يبرز لنا القرآن بعض الأحداث الهامة في حياة إبراهيم لتكون موعظة وعبرة للمؤمنين .

الأولى : ـ إن إبراهيم عليه السلام بلغ سن الشيخوخـة ولم ينجب ولداً يـرثه وبدأ يساوره اليأس فبعث الله الملائكة تبشره بغلام عليم فكان رده حزينا موجعا﴿قال ابشـرتموني عـلى أن مسني الكبر فبم تبشـرون ؟ قالـوا بشرنـاك بـالحق فـلا تكن من القانطين قال : ومن يقنط من رحمة ربه إلا الضالون ﴾ » (53 - 56 الحجـر) .

ولم تكن المفاجأة خاصة بابراهيم وحـده بل كـان وقعها أشـد قوة عـلى زوجه « ﴿ وامرأته قائمة فضحكت فبشرناها بإسحاق ومن وراء اسحاق يعقوب ، قالت يا ويلتى أألد وأنا عجوز وهذا بعلي شيخاً ان هذا لشـيء عجيب ، قالوا أتعجبين من أمر الله رحمة الله وبركاته عليكم أهل البيت انه حميد مجيد ﴾ » (72 - 73 هود) .

الثانية : ـ إن ابراهيم بعد أن نجاه الله من الاحراق بالنار قال إني ذاهب إلى

ربي سيهدين ودعا ربه بأن يهب له غلاما من الصالحين ، فتستجاب دعوته ويرزق بغلام حليم .

وحينما بلغ معه السعي يُبتلى فيه بأن يؤمر بذبحه ، فيلبي إبراهيم أمر ربه مسلما أمره لمن أعطى وأخذ ، ويعرض الأمر على ابنه فيسارع إلى الإجابة بالموافقة مستعيناً بالله على الصبر ، فيجازي الأثنين على حسن ايمانهما ويفديه بذبح عظيم « ﴿ إن هذا لهو البلاء المبين ﴾ » الآيات 101 - 111 الصافات) .

ولئن كان الذبيح هو إسحاق كما في سفر التكوين وما جرى عليه بعض السلف من الصحابة وتابعهم عليه بعض الباحثين[11] فإن فريقاً آخر يفهم من سياق الآيات أن الذبيح إسماعيل[12] .

وكتاب سفر التكوين وقعوا في خطأ فاضح ، ففي الاصحاح الثاني والعشرين من سفر التكوين الفقرات 1 - 2 قالوا : « وقد امتحن الله إبراهيم فقال خذ ابنك وحيدك الذي تحبه اسحاق واذهب إلى أرض المزيا واصعده هناك محرقة » فهنا وصف الذبيح بأنه وحيد أبيه وأنه إسحاق بينما ذكر في الاصحاح السادس عشر الفقرات من 1 - 16 .

إن إسماعيل ولد وعمر أبيه ستة وثمانون سنة وفي الاصحاح الحادي والعشرين الفقرة 14 يقول أن اسحاق ولد وعمر أبيه مائة سنة وعلى هذا فليس إسحاق وحيد أبيه إذا كان هو المعنى بالذبح ! .

ويلاحظ أن هذه مغالطة مقصودة إذ أنها تمهيد لتناسي حق إسماعيل وذريته في أرض الميعاد كما يلاحظه المتتبع لأسفار التوراة . كما يمكن أن ندرك ذلك من قول سارة لإبراهيم « ابن الجارية لا يرث مع ابني » وإذا كان القرآن ليس صريحاً في تحديد الذبيح فإن القرائن تؤكد الرأي الذي يقول أن الذبيح إسماعيل .

أولا : ـ إن الإشارة إلى البشارة بإسحاق جاءت بعد الانتهاء من قصة الابتلاء (الصافات من 100 ـ 113) .

---

(11) انظر العبر ج 2 ص 38 وما بعدها تاريخ الطبري ج 1 ص 38 والفخر الرازي ج 7 ص 105 .

(12) التحرير والتنوير ج 23 ص 151 ، وانظر دائرة المعارف الإسلامية ط كتاب الشعب الطبعة العربية ج 1 ص 143 وما بعدها وتعليقات يوسف الدجوي ومحمد فريد وجدي وعبد الوهاب النجار على اخطاء المستشرقين .

ومن الكتابات الجيدة في هذا الموضوع ما كتبه عبد الوهاب النجار في قصص الأنبياء ص 95 وما بعدها وخصوصاً الردود الواردة بالهامش ط دار ابن الكثير بدمشق وبيروت .

ثانياً : قال الذبيح لابراهيم عليه السلام ﴿ يا أبت افعل ما تؤمر ستجدني إن شاء الله من الصابرين ﴾ الصافات 102 وقد وصف إسماعيل بصدق الوعد في قوله تعالى : ﴿ واذكر في الكتاب إسماعيل انه كان صادق الوعد وكان رسولا نبيا ﴾ 54 مريم . ووصف بالصبر في قوله تعالى ﴿ وإسماعيل وادريس وذا الكفل كل من الصابرين ﴾ » 85 الأنبياء .

ونحن المسلمين نؤمن بأن إسماعيل وإسحاق كلاهما نبي ولا نفرق بين رسل الله ، ولا يعنينا من هذا إلا محاولة معرفة الحقيقة التي سعى إليها إبراهيم نفسه « ﴿ وإذ قال إبراهيم رب أرني كيف تحيي الموتى ، قال : أولم تؤمن ؟ قال بلى ولكن ليطمئن قلبي ﴾ » 260 البقرة .

الثالثة : ـ الشفقة والحب للإنسان وكثرة دعائه لله سبحانه وتعالى بأن تشمل رحمته خلقه : فبالإضافة إلى استغفاره لأبيه كما سبق ، نجد قوله « ﴿ ربنا اغفر لي ولوالديّ وللمؤمنين يوم يقوم الحساب ﴾ » (41) إبراهيم ، ويدعو الله بأن يجعل البلد الحرام بلداً آمناً وأن يرزق أهله من الثمرات ، فالوادي غير ذي زرع ولا حاجة تدعو للاستقرار فيه سوى تعمير البيت واقامة دين الله ، كما يطلب من الله أن يبعث فيهم رسولا يذكرهم ويعلمهم الكتاب والحكمة (انظر 126-129 والبقرة و35-37 إبراهيم) .

وتستجاب دعوات إبراهيم وتصبح تلك المنطقة الجرداء موطناً خصبا تصب فيه خيرات العالم . « ﴿ وأذن في الناس بالحج يأتوك رجالا وعلى كل ضامر يأتين من كل فج عميق ﴾ »(27) الحج « ﴿ وجعلنا في ذريته النبوة والكتاب وآتيناه أجره في الدنيا ، وإنه في الآخرة لمن الصالحين ﴾ »27 العنكبوت .

وحينما يعلم من الملائكة أن غضب الله واقع بقوم لوط جزاء ما ارتكبوا من الكبائر طلب من الله الصفح والمغفرة : « ﴿ يجادلنا في قوم لوط إن إبراهيم لحليم أواه منيب ﴾ » 74 - 75 سورة هود .

هذه لمحة سريعة تشير إلى بعض ملامح هذه السيرة العطرة لأبي الأنبياء ولم تُحط بجوانب العظمة فيها ولكنها تغني بعض الغناء في مواقف الاسوة والاعتبار « ﴿ لقد كان لكم فيهم أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر ، ومن يتول فإن الله هو الغني الحميد ﴾ » 66 الممتحنة .



الصديق بشير نصر

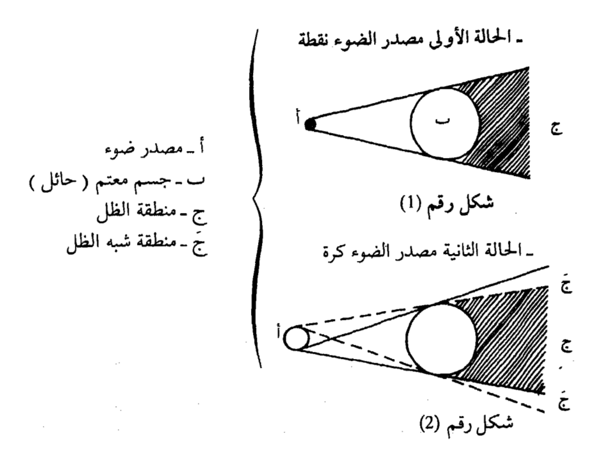
إبصار مصدر أَبْصَر نحو أكرم إكراماً ، وأجمل إجمالاً ، وأحسن إحساناً والبصر حاسّة الرؤ ية . وأبصرتُ الشيءَ : رأيته . كذا في صِحاح الجوهري .

والعلم الذي يبحث في الأبصار هو علم البَصَريات OPTICS أو عِلم المناظر كما راق لابن الهيثم أن يسميه .

والمؤثر الخارجي الذي يحدث الاحساس الإبصاري هو الضوء ، وقد كان يظن قديماً أنَّ الإحساس الإبصاري يحدث عن شيء يخرج من العين ويقع علـى المرئي ، وكانت هذه نظرية بعض فلاسفة اليونان كأفلاطون واقليدس ، ولكن أبطلها الحسن ابن الهيثم العالم العربي المتوفى في سنة 1038 ميلادية حيث قـرر أن الضوء يخـرج من المرئي ويقع على العين ، فإذا حَالَ حائل دون وقوعه عليها احتجب المرئي وانقطعت رؤ يته . والأدلّة على صحة هذا الرأي كثيرة ، فالإنسان لا يستطيع بتاتاً الرؤ يـة في الـظلام المطلق ، ولـو كان الضـوء ينبعث من العين لَمَا استحالت الـرؤ ية في هـذه الحالة . كما أن المشاهدات والمحسوسات تدل بوجه عام على أنَّ المؤثر الذي يحـدث الاحساس الإبصاري له وجود ذاتي غير مرتبط بوجود العين . والأجسام أو المواد التي ينفذ الضوء خلالها تسمى أوساطاً ، ومنها الهواء والماء والزجاج وأيضاً الخلاء « الفراغ المجرد عن المادة » .

ومن الخواص الأولية للضوء أن مسيره من الوسط medium المتجانس الأجزاء homogeneous والمتشابه الخواص isotropic في جميع الاتجاهات يكـون على سمت خطوط مستقيمة ، فضوء الشمس مثلاً عندما يـدخل في غـرفة مـظلمة من كـوّةٍ في الحائط يضيء دقائق الهباء أو الدُخان أو ما شابه ذلك مما ينتشر في الجو ويقع في سبيله فيتضح بجلاء أن إتجاه سيره مستقيم .

وإذا أوقدت شمعة وحالت بينها وبين العين حوائل معتمـة غير منفـذة للضوء وكان بكلٍ منهـا ثقب فإنـه لا يصل ضـوء الشمعة إلى العـين إلاّ إذا جعلت الثقوب جميعها في الخط المستقيم الواصل بين العـين ولهب الشمعة . ومن أكبر الأدلة عـلى انتشار الضوء في خطوط مستقيمة تكوّن الظلال وأشباه الظلال كما في الحالة(1) والحالة (2) الموضحتين في الشكل (1) و (2) .

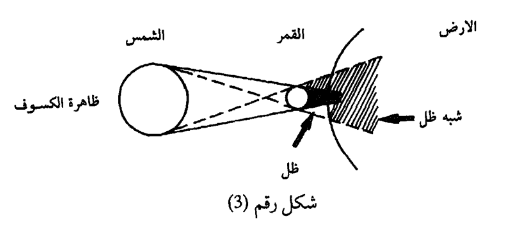


شكل رقم (1)

شكل رقم (2)

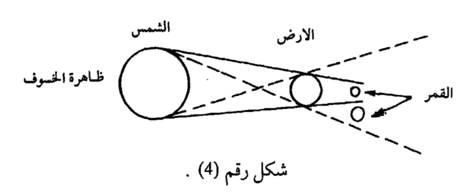
ومن أكبر الظواهر الطبيعية المشاهدة بالبصر والمترتبة على طبيعة انتشار الضوء حدوث ظاهرتي الكسوف والخسوف . وينشأ كسوف الشمس من توسط القمـر بينها

وبـين الأرض (الشكل 3) ، ويحـدث الخسوف عنـد تـوسط الأرض بـين الشمس



شكل رقم (3)

والقمر ، فإذا وقع القمر في منطقة شبه الظل الحادث للأرض كـان الخسوف جـزئياً وإذا دخل منطقة الظل صار الخسوف كلياً ، ويحدث توسط الأرض بين القمر والشمس حين يكون القمر بدراً ولذا يقع خسوف القمر حوالي نصف الشهر العربي . (الشكل 4) .



شكل رقم (4) .

ومما يؤسف له أن علم البصريات لم يدخل المدارس العربية حتى فترة متأخرة وهو العلم الذي نَمَا وازدهر بين ظهراني المسلمين ، ويكفي أن أعظم مؤسسيـه وهو الحسن بن الهيثم ظل كتابه (المناظـر) مرجعـاً معتمداً عنـد الأوروبيين حتى القـرن السادس عشر .

يقول الأستاذ عبد الحميد صبـرة محقِّق كتاب المنـاظر لابن الهيثم : « ولم يكن الكتاب الذي وضعه ابن الهيثم في القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي) محاولةً فلسفية في طبيعة الضوء على طريقة معاصريه أو السابقين عليه من الفلاسفة ، وإنمـا هو دراسـة لخصائص الضـوء في حالاتـه الثلاث (الاشـراق عـلى الاستقـامـة

والانعكاس والانعطاف) دراسةً قائمة على الاختبار التجريبي (أو ما أسماه ابن اهيثم « الاعتبار ») واستخدام المناهج الرياضية في تفسير الظواهر الطبيعية . وكان البحث في البصريات ينظر إليه في العالم اليوناني على أنه أحد فروع الرياضيات (شأنه في ذلك شأن الفلك والميكانيكا) ، واعتبره ارسطو من البحوث الرياضية الأكثر قرباً من العلوم الرياضية . وانتهى النظر بابن الهيثم إلى اعتبار البصريات بحثاً « مركباً من العلوم الطبيعية والعلوم التعليمية » أو الرياضية كما قال بلفظه في صدر كتابه » .

ومن مباحث علم البَصَريات : انتشار الضوء في خطوط مستقيمة وقانون التربيع العكسي ، والانعكاس عند السطوح المستوية والسطوح الكرّية ، والانكسار عند السطوح المستوية والسطوح الكرية وخلال العدسات ، والظواهر الجوية المألوفة التي لها علاقة بالانكسار كالفجر والشفق والسراب وظاهرة مرجانة Fata Morgana (نسبة إلى جنيّة في القرون الوسطى) ، والعين وآلات الإبصار ، والألوان ، وسرعة الضوء ، والنظرية الموجيّة ، والتداخل ، والاستقطاب ، والتحليل الطيفي ، ونظرية التشتت .

وظَلّ الاعتقاد بأن الضوءَ حزمةٌ من الجسيمات Corpuscles تنبعث من مصادر الضوء كالشمس وغيرها سائداً حتى منتصف القرن السابع عشر الميلادي ، وأن هذه الدقائق تسير في خطوط متوازية وتخترق الأجسام الشفافة وتنعكس على السطوح غير المنفذة ، وإذا دخلت هذه الجسيمات إلى العين ينشط الاحساس بالبصر . وقبل نهاية منتصف القرن السابع عشر الميلادي وفي الوقت الذي كان فيه المشتغلون في مجال البصريات يوافقون على نظرية الجسيمات الضوئية ظهرت الفكرة القائلة بأن الضوءَ حركة موجيّة Wave motion .

وأوضح كريستيان هايجن في سنة 1678 أنه بواسطة نظرية التموج الضوئي يمكن تفسير قوانين الانعكاس والانكسار ، وأن هذه النظرية يمكن أن تقدم تفسيراً لظاهرة الانكسار الثنائي double refraction التي اكتشفت وقتئذ . إلّا أن هذه النظرية لم تجد لها قبولاً في ذلك الحين بحجة أنه لو كان الضوء حركة موجيّة لاستطاع الإنسان أن يبصر ما وراء المنعطفات حيث يمكن للموجة أن تنثني حول الموانع أو الحواجز . ونحن نعلم الآن أن الأحوال الموجية للموجات الضوئية قصيرة جداً فيكون انحناء الموجة أو انثناؤها قصيراً أيضاً فلا يمكن ملاحظته بشكلٍ عادي .

ونتيجـةً لهذه الحقيقة ، وهي انحناء الموجة الضوئية حول حـوّافّ الأجسام ، لاحظ جريمالدي في كتاب له نشر سنة 1665 ظاهرة انعطاف الضوء diffraction إلّا أنَّ أهمية هذه الملاحظات لم تتبينّ في حينها . وفي الربع الأول من القرن التاسع عشر الميلادي فَسَّرت تجارب توماس يونج وأوجستين فرسنل على التداخل interference وقياسات ليون فوكو لسرعة الضوء في السوائل وجود الظواهر البصرية بشكلٍ حـاسم والتي لم يمكن تفسيرها بشكلٍ كافٍ بواسطة نظرية الجسيمات الضوئية . واكبر خطوة في علم الضوء جاءت بعد ذلك ما قَام به ماكسويل الذي بيّن أن الدوائر الكهربية التذبذبية تشعّ موجات كهرومغناطيسية electromagnatic waves .

وبعد هذا الاكتشاف بخمسة عشر عاماً نجح هنريك هـرتز في الحصـول على موجاتٍ ذاتِ طولٍ موجي قصير باستخدام دائرةٍ تذبذبية ذاتِ أبعادٍ صغيـرة (وهي التي تعرف عندنا اليوم بالموجات الدقيقة micro waves) . كما بيّن أن هذه الموجات الـدقيقة تحمـل كـلَّ خـواصِّ المـوجـات الضـوئيـة من انعكـاس وانكسـار وتجميـع بالعدسات ، واستقطاب ، وهلّم جرّا .

وعُدّت نظرية ماكسويل وتجارب هرتز لتحقيقها إحـدى اكبر الانتصـارات في العلوم الطبيعية ، إلاّ أن النظرية الكهرومغناطيسية الكلاسيكيـة أخفقت في حساب البعث الكهروضوئي photo electric emission وهو قذف الالكترونات من موصّل نتيجة سقوط الضوء على سطحه .

وفي سنـة 1905 سلّم اينشتاين بـالفكرة التي قـالها بـلانك قبـل ذلك بخمس سنوات وهي أن الطاقة في شعاع ضوئي تتركز في فوتونات photons صغيرة تعرف بـ (الكمّ الضوئي) بدلاً من توزيعها خلال الفراغ في المجالات الكهرومغناطيسية لموجة كهرومغناطيسية . وقطع علم الضوء حتى يومنا هذا شوطاً عظيماً لا يحتمل هذا المقام ذكره .

المراجع

(1) البصريات الهندسية والطبيعية ، مصطفى نظيف . مصر ، 1903 م .

(2) كتاب المناظر ، الحسن بن الهيثم ، تحقيق عبد الحميد صبرة ، الكويت ، 1983 م .

(3) University phisics, zemansky, pp. 533 - 534, addison - wesley publishing company, 4th. edition.



إبطال

الدكتور عمر مولود عبد الحميد

إبطال ـ بكسر الهمزة ـ مصدر أبطل ، وأصله بطل بمعنى فسد الشيء أو سقط حكمه فهو باطل ، وجمعه بواطل وقيل أباطيل على غير قياس . ومنه قول كعب بن زهير :

كانت مواعيد عرقوب له مثلاً ... وما مواعيده إلا الاباطيل .

ويروى وما مواعيدها . « تاج العروس » .

فهو ثلاثي الأصل مزيد بالهمزة للتعدية كما ورد في تاج العروس ومحيط المحيط . والمصباح المنير ، والمنجد .

ومن الممكن استعماله لازماً ، فيقال فلان أبطل في حديثه إذا جاء بالباطل وهو ضد الحق .

وقد يُعدّى بالتضعيف فيقال بطّل الشيء بمعنى عطله وأذهبه ضياعاً وضد أقامه . « محيط المحيط » .

والابطال معناه ـ كما قال صاحب تاج العروس ـ إفساد الشيء وإزالته حقاً كان ذلك الشيء أو باطلاً . وأثر الابطال البطلان الذي هو الضياع والفساد .

وقد ورد في القرآن الكريم بنفس المادة أربع مرات ، وهي :

1 ـ قوله تعالى : ﴿ ليُحق الحق ويبطل الباطل ﴾ 8 الانفال .
2 ـ وقوله : ﴿ لا تبطلوا صدقاتكم بالمنّ والأذى ﴾ 264 البقرة .
3 ـ وقوله : ﴿ ولا تبطلوا أعمالكم ﴾ 33 القتال .
4 ـ وقوله : ﴿ إن الله سيبطله ﴾ 81 يونس .
كما ورد اسم الفاعل منه في خمس آيات هي :
1 ـ قوله تعالى : ﴿ إن أنتم إلا مبطلون ﴾ 58 الروم .
2 ـ وقوله : ﴿ أفتهلكنا بما فعل المبطلون ﴾ 172 الاعراف .
3 ـ وقوله : ﴿ إذاً لارتاب المبطلون ﴾ 84 العنكبوت .
4 ـ وقوله : ﴿ وخسر هنالك المبطلون ﴾ 77 غافر .
5 ـ وقوله : ﴿ يومئذ يخسر المبطلون ﴾ 62 الجاثية .

والمبطلون هم الذين يقولون شيئاً لا حقيقة لـه « تاج العـروس » أما الفعـل الثلاثي المجرد الذي هو بطل ـ بفتح عينه ـ فإنه يأتي ـ كما سبقت الاشارة إليه ـ بمعنى فسد أو سقط حكمه أو هزل في حديثه ، أو الأجير من العمل تفرغ وكسل وتعطل .

وإذا ضمت عينه فقيل بطل بطالة وبطولة بمعنى صار شجاعاً ـ فهو بطل ، ومنه في الأمثال قول جرول بن نهشل بن دارم ـ وكان جباناً ومع ذلك تمكن من أسر وقيد عدوه فتعجب الناس من ذلك فقال : « مكره أخوك لا بطل » معجم مقاييس اللغة .

وقد ورد منه الفعل الثلاثي اللازم بمعنى الفساد في القرآن الكريم مـرة واحدة هي قوله تعالى ﴿ وبطل ما كانوا يعملون ﴾ الانفال 117 .

أما ما كان منه على وزن اسم الفاعل سواء كان منكراً أو معـرفاً فقـد ورد في ثنتين وعشرين آية يمكن معرفتهـا بالـرجوع إلى كتـاب « فتح الـرحمن لطالب آيـات القرآن » .

والفقهاء استعملوا كلمة الابطال بمعنى النقض والافساد والالغاء ، ويرد ذلك أحياناً في الأفعال الشرعية كما يرد في الأقوال مثل العقود التي تبرم والأدلة التي يأتي بها المستدل ثم ينقضها فلا يجعلها منتجـة للمطلوب . ومثـل الصوم الـذي يحدث فيـه الشخص خللاً يجعله في نظر الشارع غير مجزىء ، فيُحكم بالبطلان أو الفساد ـ بدون فارق ـ على الأفعال والأقوال والتصرفات الشرعية التي وقعت عـلى خلاف مـا طلب الشارع ، سواء تعلق الخلل بأركانها وركائزها الأساسيـة التي يتوقف وجـود حقيقتها

الشرعية على تحققها ، أم تعلق بأوصافها العارضة لها والتي اعتبر الشارع وجودها واجباً ، وهذا ما يراه جمهور الفقهاء وما جرى عليه عملهم في أغلب أبواب الفقه حيث سووا في التسمية وفي الأثر بين ما يرجع الخلل فيه إلى أصله ، وما يرجع الخلل فيه إلى وصفه فيصفونه بالفساد أو البطلان على حدّ سواء ويحكمون بعدم إجزاء التصرف الفاسد وبعدم إجزاء العبادة وعدم تحقق الامتثال بها .

فالصلاة التي تقع بدون سجود باطلة وفاسدة ، والصلاة التي تؤدى بغير طهارة فاسدة وباطلة ، والعقد الذي خلا من القبول باطل وفاسد . وبيع الدهن النجس فاسد وباطل .

ولم يفرقوا بين الفاسد والباطل إلا في باب الحج حيث قالوا الوجوب والاستمرار في الفاسد حتى يكتمل مع وجوب الذبح والاعادة مرة أخرى ، أما غير الجمهور وهم الأحناف فقد فرقوا بينهما حيث قالوا بأن الباطل ما حصلت فيه مخالفة القول أو التصرف لما بينه الشارع في حقيقته وأركانه ، فهو غير مشروع بأصله ، وذلك مثل بيع الميتة والحر ومثل عقد المجنون .

وأما الفاسد فهو ما شرع أصله ونهي عنه لوصف فيه . وذلك مثل البيع الذي أجل ثمنه إلى أجل غير معلوم وكبيع الربويات بأصنافها تفاضلاً .

ويعتبر الباطل معدوماً في نظر الشارع ولذا فالعقد الباطل لا يترتب عليه أثره ، والصوم الباطل لا يغني عن الواجب الشاغل للذمة ، وكما يكون إبطال الشيء أثناء القيام به ـ عبادة كان أو عقوداً دنيوية كأن يتناول الصائم مفطراً أثناء النهار ، أو يقترن الايجاب والقبول في الزواج بما يستوجب بطلان العقد ـ يكون أيضاً الابطال بعد الانتهاء من ذلك الشيء إن كان غير متمحض للعبادة . وذلك كالوصية ، فإنها تبطل برجوع الموصى عنها . وكالعارية فإنها تبطل برجوع المعير عنها أيضاً . أما إن كان متمحضاً للعبادة أو شبه ذلك كالصلاة والصيام والزكاة والحج فلا يتصور إبطالها بعد تمامها ولا يمكن أن يلحق بها ما يبطلها . وقد جرى على ألسنة العلماء إطلاق لفظ الفسخ كثيراً بدل الإبطال على ما حصل الخلل المبطل له بعد تمامه بخلاف ما حصل له الخلل المبطل أثناء القيام به فالغالب التعبير عنه بالإبطال ، ويقدر التعبير عنه بالفسخ . وإذا حصل فهو من قبيل التجوز في التعبير .

هذا ومن أراد مزيداً من الاطلاع من الناحية الفقهية فعليه بموسوعة جمال عبد الناصر في الفقه الإسلامي فإن فيها توسعاً مفيداً وتطويلاً مشوقاً وذلك بعنوان مادة إبطال . والله الهادي إلى سواء السبيل .

مراجع البحث

1 ـ القرآن الكريم .

2 ـ موسوعة جمال عبد الناصر ج 1 .

3 ـ أصول السرخسي ج 1 ص 78 وما بعدها ط احياء المعارف النعمانية بالهند .

4 ـ الإحكام للامدي ج 1 ص 187 ، ج 2 ص 274 وما بعدها ط المعارف بمصر .

5 ـ المستصفى للغزالي ج 2 ص 24 ط الاميرية .

6 ـ فتح الرحمن لطالب آيات القرآن للمقدسي منشورات جمعية الدعوة الاسلامية .

7 ـ محيط المحيط . للبستاني .

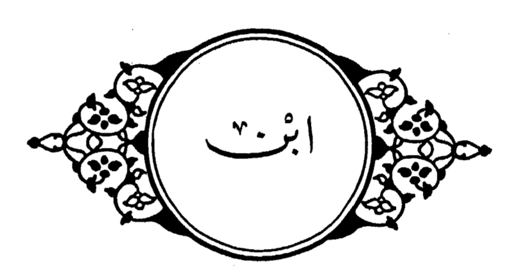
8 ـ أساس البلاغة . للزمخشري .

9 ـ تاج العروس . للزبيدي .

01 ـ المصباح المنير . للمقري .

11 ـ المنجد .

21 ـ معجم مقاييس اللغة لابن فارس .



الأستاذ عبد السلام أبو سعد

الابن : الولد الذكر ، وأصله « بنو » والجمع : أبناء ، وبنون للأناسى وبنات لغيرهم . والمؤنث : ابنة ، وبنت . والاسم : البنوّة ، وأصله من البناء ، لأن الأب أصل والابن فرع . والنسبة إليه : « بنوي » وتصغيره : « بُنيٌّ » .

والبنات : جمع لبنت ، والنسبة إليه « بنويٌّ » وقيل : « بنتيٌّ » والبنات كذلك التماثيل التي تلعب بها الجواري .

وقد اشتهر كثير من أعلام الفكر الإسلامي باسم : « ابن فلان » مثل : ابن سينا . ابن الأعرابي . ابن رشد . ابن النفيس . ابن القاسم . والأَبَنُ: التهمة ، والعيب ، والعداوة والحقد .

وأَبَنَ الرجل : بالفتح ، يأبُنُه بالضم ، ويأبِنُه بالكسر ، ابنا : اتهمه وعابه . وأبَّن الرجل بالتشديد ، كأَبَنَ بالتخفيف ، آبـن بالمد : عابه في وجهه وفي غيره .

والأُبنه ، بالضم : العقدة في العصا أو العـود ، وغلصمة البعـير ، والحقد ، وجمعها «أُبَنٌ » يقال بينهم « أُبَنٌ » أي عداوة وحقد ، وفلان يؤ بن بكذا ، أي يذكر بقبيح .

وفي حـديث أبي هالـة ، في وصف مجلس رسـول الله ﷺ : « لا تـرفـع فيـه الأصوات ، ولا تؤ بن فيه الحرم » أي لا تذكر فيه النساء بقبيح .

وفي حديث الإفك : « أشيروا عليّ في أناس أَبَنُوا أهلي » ، أي اتهموها .

وأبَّن الرجل ، بالتشديد تأبينا : بكاه وأثنى عليه بعد موته . وإبَّان الشيء ، بالكسر والتشديد ، وقته . وفي حديث المبعث : « هذا إبّان نجومه » أي وقت ظهوره .

وأبَـانٌ ، بالفتـح والتخفيف : علم على عـدد من الرجـال ، منهم : أبان بـن سعيد ، وأبان بن عمر : صحابيان من رجال الحديث . وأبان بن عثمـان بن عفان تابعي من الفضلاء .

وللابن في الشرع أحكام نوجزها فيما يلي :

الابن بالنسبة إلى الأم : كل من ولدته أمه ، سواء كان من نكاح أو سفاح ، وأما بالنسبة إلى الأب : فهو كل ذكر ولد له على فراش صحيح ، أو نتيجة لمخالطة بناء على عقد نكاح فاسد ، أو بناء على شبهة معتبرة شرعاً . أما ابن الرجل من الزنا فهو وإن كان ابنه حقيقة ، إلا إنه لا يعتبر ابنه شرعاً .

ولا يعد الابن من أقارب أبيه أو أمه ، لأن القريب عرفا : من يتقرب إليه غيره بواسطة ، والابن قريب بنفسه .

والابن البالغ العاقل لا يتبع أحد أبويه في الدين . أما الابن الصغير أو الذي بلغ مجنوناً فإنه يتبع خير أبويه ديناً عند جمهور العلماء ومن حق الابن على أبيه تعليمه الصلاة والضروري من علوم الدين ، وأن يحسن تربيته ويختار له اسماً حسناً .

وأما النفقة : فإن الابن الغني نفقته في ماله ، والفقير العاجز عن الكسب نفقته على أبيه الموسر ، والفقير على الكسب نفقته في كسبه .

ولا يجوز للأب أن يدفع لأبنـه زكاة مـاله ، أو صـدقة الفـطر ، أو الكفارات المرتبة في ذمته .

وإذا كان الابن بالغاً عاقلاً : فلا تجب صدقة الفطر بالنسبة له على أبيه ، سواء كان غنياً أو فقيراً ، لأنه إن كان غنياً وجب عليه أداؤها من ماله . وإن كان فقيراً فلا تجب عليه صدقة الفطر .

وإن كان الابن صغيراً فقيراً وجبت صدقة الفطر بالنسبة له على أبيه الموسر ، لأنه تلزمه نفقته . فإن كان الابن الصغير غنيـاً وجبت صدقـة الفطر بـالنسبة لـه في ماله .

وتجب على الابن النفقة على أبويه ، ولو كانا قادرين على الكسب ، وتجب عليه

طاعتهما ؛ لقوله تعالى : ﴿ وبالوالدين إحساناً ﴾[1] وقوله تعالى : ﴿ وصاحبهما في الدنيا معروفاً ﴾[2] . ولا يشاركه أحدٌ في النفقة عليهما . فإن تعدد الأبناء وزعت النفقة عليهم . ويجب على الابن إعفاف والده بأن يزوجه أو يعطيه مهر امرأة ، ويتجدد الوجوب إن ماتت المرأة ، إن كان الأب فقيراً ، قادراً على الزواج ، وتلزمه النفقة على زوجة أبيه .

وتثبت الولاية للأب على ابنه الصغير أو المجنون أو المعتوه ، في نفسه وفي ماله وفي تزويجه ، على تفصيل ينظر في بابه من كتب الفروع . وتكون تصرفات الابن الصغير القولية باطلة إذا كان غير مميز . ويكون الابن ولياً غير مجبر لأبيه عند جمهور العلماء ، ولا تثبت الولاية للأبناء مطلقاً عند الشافعية .

ولا تجوز شهادة الأبناء وإن سفلوا لآبائهم وإن علوا .

ولا يجوز للابن قتل أبيه الحربي ابتداء ، لقوله تعالى : ﴿ وبالوالدين إحساناً ﴾[3] وقوله : ﴿ وصاحبهما في الدنيا معروفاً ﴾[3] . ولأن الأب كان سبباً في وجوده فلا يكون هو سبباً في قتله . وهذا إذا لم يتعرض الأب لقتله ، وإلا جاز له قتله ، لعموم الأدلة ، ولفعل أبي عبيدة بن الجراح .

ويقتل الابن بقتل أبيه عمداً ، لعموم أدلة القصاص . ويقطع بقطعه ولا يقطع الابن بسرقة مال أبيه عند فريق من العلماء ، لوجود الشبهة ، وعدم التحرز غالباً . وقال فريق آخر يقطع ، لضعف الشبهة ، ولعموم أدلة القطع .

ويتبع الابن أباه في النسب ؛ لأن المقصود من النسب التعريف ، ويكون ذلك بنسبته إلى أبيه ، لأن الأم لا تعرف ولا تشتهر ، ولقوله تعالى : ﴿ ادعوهم لآبائهم ﴾[4] .

ويمنع الأبناء منعاً قاطعاً من الانتساب إلى غير آبائهم ، لقوله : « من ادعى إلى غير أبيه وهو يعلم ذلك فالجنة عليه حرام »[5] وقوله : « من ادعى إلى غير أبيه ،

---

(1) رواه البخاري ومسلم وأحمد .
(2) الإسراء : 23.
(3) لقمان : 15 .
(4) الأحزاب : 4.
(5) رواه البخاري ومسلم وأبو داود وابن ماجه وأحمد .

أو انتمى إلى غير مواليه فعليه لعنة الله المتتابعة إلى يوم القيامة »[6].

وقد حرمت الشريعة نظام التبني وابطلته بقوله تعالى : ﴿ وما جعل ادعياءكم أبناءكم ذلكم قولكم بأفواهكم ، والله يقول الحق وهو يهدي السبيل ، ادعوهم لآبائهم هو أقسط عند الله ، فإن لم تعلموا آباءهم فإخوانكم في الدين ومواليكم . . ﴾[7] .

ويكون الابن عاصباً بنفسه في الميراث ، فيرث كل المال إن انفرد ، ويأخذ الباقي تعصيباً بعد أخذ ذوي الفروض أنصبتهم ، ويقاسم إخوته وأخواته إن كانوا ، للذكر مثل حظ الأنثيين ؛ لقوله تعالى : ﴿ يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين . . ﴾[8] وإذا تعددت العصبات قدم الأبناء على غيرهم ، فيحجب الابن غيره من العصبة غير ذوي الفروض فيحجب ابن الابن ، والجد ، والعم ، والأخ ، وابن العم ، وابن الأخ .

المصادر والمراجع

1 ـ ابن منظور ، لسان العرب ، 13/ 3 — 6 ، دار صادر ، بيروت ، . . .

2 ـ أحمد رضا ، متن اللغة ، 352/1 ، دار الحياة ، بيروت ، 1958 .

3 ـ الجوهري ، الصحاح ، 2066/5 ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1979 .

4 ـ الطاهر الزاوي ، ترتيب القاموس ، 73/1 ، دار الاستقامة ، القاهرة ، 1959 .

5 ـ الطريحي ، مجموع البحرين ، 63/1 ، دار الهلال ، بيروت ، 1985 .

6 ـ دائرة المعارف الإسلامية المترجمة 190/1 — 419 ، الطبعة الثانية دار الشعب القاهرة 1969 .

7 ـ موسوعة الفقه الإسلامي ، المجلس الأعلى للبحوث الإسلامية 109/1 — 155 ، القاهرة 1386 هـ . انظر مصادر الموسوعة .

8 ـ وهبة الزجيلي . الفقه الإسلامي وأدلته :
ج 120/6 ، 267، 286، 568. ج 33/7، 197، 204، 206، 774 ، 777 .
ج 234/8، 260، الطبعة الأولى ، دار الفكر ، بيروت ، 1984 . انظر مصادر الموسوعة .

---

(6) رواه أبو داود عن أنس .

(7) الأحزاب : 4، 5.

(8) النساء : 11.



الدكتور هاشم المهدي الشريف

قد يكون أصله في اللغة من البَهْرِ وهـو الغلبة والعجب ، كما في قول شـاعر الغزل ابن أبي ربيعة المخزومي . .

ثم قـالـوا . . تحبها . . قلتُ بَهْـراً   عـدد النّجـم والحصى والتـراب

وأما البُهْرُ فهو ما اتّسع من الأرض ، وهو أيضاً تتابع النَّفَس من الإعياء ، وكذلك انقطاعه . والمصدر البَهْرُ بالفتح ! وحين يقال ابتهر فلان بفلانة فمعناه أنه قد اشتهر بها .

والابْتِهارُ ادّعاء الشيء كذباً ، وشاهدُ هـذا عند اللغـويين قـول الكميت بن زيد . .

قبيـح لمثلي نعت الفتـاة   إمّـا ابتـهـاراً وإمّـا ابتـيـارا

والبَهارُ نبت له فقاحة صفراء وريح طيبة ، يظهر في فصل الربيع ، ويعـرف عند البعض بالعرارة .

ويقال أبْهَرَ الرجل إذا تلوّن في أخلاقه دماثة مرة وخبثاً أخرى . والأباهر أربع ريشات بعد الخوافي في جناح الطير . والباهرات السفن سميت بذلك لانها تشقُّ الماء بحيـازيمها ، والبهيـرة . . الثقيلة الأرداف ، كما في قـول الأعشى الكبير ميمـون بن قيس :

وإن هـي نـاءت تـريـد القيـام   تهـادى كمـا قـد رأيت البهيـرا

والبُهارُ بالضم شيء يوزن به ، اختلف فيما يعادل ، وقد شكّك أبو عبيدة وابن فارس في أن يكون أصله عربياً . والبُهارُ أيضاً الخُطّاف الذي يطير ، وهو معروف عند البعض بعصفور الجنة .

ويقال ابهارّ اللّيلُ إذا انتصف ، وقد جاء في الحديث النبوي « أن النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله وسلم ـ سار ليلة حتى ابهارّ الليل » .

والأَبْهَرُ . . عرق إذا انقطع مات صاحبه ، والأبْهران يخرجان من القلب تتشعب منهما سائر الشرايين ، قال تميم ابن أُبيْ بن مقبل :

وللفؤاد وجيب تحت أبْهِره لَدْمَ الغلام وراء الغيب بالحجر

وقد روي عن النبّي ﷺ ـ أنه قال : « ما زالت أكلة خيبر تعاودني ، فهذا أوان قطعت أبْهَري » . والأبهَرُ مقبض القوس واسم جبل بالحجاز ، جاء ذكره في شعر القتّال

1 ـ الكلابي . .

فإنا بنو أُمَّيْنِ أُختينِ حلَّتَا بيوتَهما في نجوة فوق أبهرا

وأُبْهَرُ . . مدينة مشهورة بين قزوين وزنجان وهمذان من نواحي الجبل ، وهي معروفة عند العجم باسم « أوهر » ومعنى « أبهر » عند بعض العجم مركب من . . آب وهو الماء ، وهر ، وهي الرحا ، كأنه ماء الرّحا . قال ابن أحمر . .

أبا سالم إن كنت وليت ما ترى فأسبح وإن لاقيت سُكنى بأبهرا

وقال النجاشي الحارثي . .

وما القلب إلا ذِكْرُهُ حارثية خُوَارِيةً يحيا لَهَا أهلُ أبهرا

وقد فتحها البراء بن عازب في أيام الخليفة الراشد عثمان بن عفّان رضي الله تعالى عنه سنة 24 هـ وذلك بعد حصار لحصنها المنيع ، اضطر بعده أهل المدينة إلى طلب الأمان ، فآمنهم البراء بن عازب على ما آمن حذيفة بن اليمان أهل نهاوند . وإلى هذه المدينة العريقة « أبهر » ينسب كثير من العلماء والفقهاء المالكية خاصة ، من أشهرهم . . العلامة أبو بكر محمد بن عبد الله الأبهري التميمي المالكي الفقيه المحدِّث 289 هـ ـ 375 م سكن بغداد وحدّث بها، عن كثير من أهلها ومن الغرباء أيضاً، ومن أشهر هؤلاء الذين حدّث عنهم أبو بكر الأبهري . . أبو عروبة الحراني، عبدالله بن زيدان الكوفي، وأبو بكر بن أبي داود السجستاني، وأبو بكر بن الجهم

الورّاق، وأبو الحسن الدارقُطني، والقاضي الباقلاني، والأصيلي، وأبو القاسم الوهراني وهذان من أهل الأندلس. وقد استجازه أبو محمد بن أبي زيد، هذا وقد نعت أبو بكر الأبهري بما يستحقه من صفات كالثقة والأمانة وسعة العلم والحلم ، لا جرم وقد جمع بين القراءات وعلوّ الإسناد والفقه الجيد . وعن أبي بكر الأبهري هذا انتشر مذهب الإمام مالك رضي الله عنه ، وكان القيّم عليه في العراق ، وقد ذكر أن أصحاب الشافعي وأبي حنيفة ـ رضوان الله عليهما ـ كانوا إذا اختلفوا في أقوال أئمتهم ، يسألونه فيرجعون إلى قوله ، وقد كان أبو بكر الأَبهَري معظماً عند سائر علماء وقته ، لا يشهد محضراً إلا كان المقدّم فيه ، وعرف بالورع والزهد وحسن العبادة ، وروي أنه دعي إلى تولي منصب القضاء ببغداد فامتنع منه .

روى عن أبي بكر الأبْهَرِيّ جماعة منهم . . إبراهيم بن مخلد وابنه إسحاق بن إبراهيم ، وأبو بكر البرقاني ، وأبو القاسم التنوخي ، وأبو محمد الجوهري وغيرهم كثير .

ونُصّ في المراجع بأنه قال قد كتب بخطه . . المبسوط والأحكام لإسماعيل، وأسمعة بن القاسم وأشهب وابن وهب ، وموطأ مالك ، وموطأ ابن وهب . . ومن كُتب الفقه والحديث نحو ثلاثة آلاف جزء كلها بخط يده ، إذ لم يكن له من شغل إلا العلم ، وكان مجلسه في جامع المنصور ببغداد يعقد مدة ستين سنة يدّرس المسلمين ويفتيهم ويعلمهم سنة نبيهم ـ ﷺ ـ كما أثبتت المراجع قوله بأنه قد قرأ مختصر ابن عبدالحكم خمسمائة مرة، والأسدية خمسة وسبعين مرة، وكذلك الموطأ، والمبسوط ثلاثين مرة ، ومختصر ابن البرقي سبعين مرة ـ أما مؤلفات أبي بكر الأبهري فهي شرح مختصر ابن الحكم ، الرد على المُزني في ثلاثين مسألة ، كتاب في أصول الفقه ، فضل المدينة (المنورة) على مكة (المكرمة) ، شرح كتاب عبد الحكم الكبير ، كتاب إجماع أهل المدينة ، والدلائل والعلل وغير هذه ، وقد حبّس الأبهري كتبه على أصحابه ، وبموته وموت كبار أصحابه وخروج القضاء عنهم إلى غيرهم من مذهب الشافعي وأبي حنيفة ، ضعف مذهب مالك بالعراق ، وقل طالبه لاتّباع الناس أهل الرياسة والظهور .

2 ـ عبدالله بن طاهر الأبهري ، ويعد أشهر مشايخ الصوفية ، وكان في أيام الشبلي ، وقد تكلم في علوم الظاهر وعلوم الطريقة والحقيقة ، وكتب الحديث الكثير ورواه ، وهو ممن ترجم لهم أبو عبد الرحمن السّلمي في كتابه الشهير طبقات

الصوفية ، وأورد الكثير من أخباره مع أصحابه ، كما أثبت له بعض ما كان يتمثل به وينشده من شعر ، قيل إنه رأى مرة إخوان الميت يكثرون البكاء ، فنظر إلى أصحابه وأنشد . .

ويبكي على المــوتى ويتــرك نفســه ويــزعمُ أن قــد قــلّ عنـهم عــزاؤه
ولــو كــان ذا عقــل ورأي وفـطنــة لـكــان عليــه ـ لا عـليهمـ ـ بكــاؤه

وقد مات عبدالله بن طاهر قرب سنة الثلاثين وثلثمائة رحمه الله .

وأبْهَـرُ أيضاً بليـدة من نـواحي أصبهـان ، ينسب إليهـا علماء وفقهـاء وأدبـاء ومؤدبون كثيرون . .

المراجع المستخدمة

1 ـ الإشتقاق : 549 ـ أبو بكر بن دريد ، القاهرة 1378 هـ .
2 ـ البداية والنهاية 11: 304 — 305 ـ الحافظ ابن كثير ، بيروت مصورة 1977 .
3 ـ تاريخ بغداد 5: 462 ـ الخطيب البغدادي ، بيروت مصورة ؟
4 ـ تهذيب اللغة « بهر » 6: 285 ـ أبو منصور الأزهري ، القاهرة 1384 هـ .
5 ـ حلية الأولياء 10 : 351 ـ أبو نعيم الأصبهاني ، القاهرة 1357 .
6 ـ ديوان الأعشى الكبير : 95 ـ محمد محمد حسين ، القاهرة ؟
7 ـ ديوان تميم بن أبي بن مقبل : 99 ـ عزة حسن ، دمشق 1381 هـ .
8 ـ الديباج المذهب 2 : ـ ابن فرحون ، القاهرة 1394 .
9 ـ شـرح ديوان ابن أبي ربيعـة : 423 ـ محمد محي الـدين عبد الحميـد ، القاهـرة 1371 .
10 ـ شذرات الذهب 3: 85 — 86 ـ ابن العماد الحنبلي ، بيروت ـ مصورة ؟
11 ـ شعر الكميت بن زيد 1: 202 ـ داود سلوم ، بغداد 1969 .
12 ـ الصحاح « بهر » 2: 598 ـ إسماعيل بن حماد الجوهري ، القاهرة 1376 .
13 ـ طبقات الصوفية : 391 ـ أبو عبد الرحمن السّلمي ، القاهرة 1372 .
14 ـ فتوح البلدان : 329 ـ أحمد بن يحيى البلاذري ، القاهرة . ط . أولى ؟
15 ـ الفهرست 1: 201 ـ محمد بن إسحاق النديم ، بيروت مصورة ؟
16 ـ القاموس المحيط « بهر » 1: 378 ـ مجد الدين الفيروز أباذي ، القاهرة ؟
17 ـ لسان العرب « بهر » 5: 147 ـ جمال الدين بن منظور ، القاهرة ـ مصورة ؟

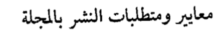
18 ـ مراصد الإطلاع 1: 21 ـ ابن عبد الحقّ البغدادي ، القاهرة . 1373 .
19 ـ المنتظم في تاريخ الملوك والأمم 7: 106 ، 131 ـ ابن الجوزي ، حيدر آباد 1358 .
20 ـ معجم البلدان 1: 82 ـ ياقوت الحموي ، بيروت 1399 .
21 ـ معجم ما استعجم 1: 102 ـ أبو عُبيد البكري ، القاهرة 1364 .
22 ـ معجم مقاييس اللغة « بهر » 1: 308 ـ أحمد بن فارس ، القاهرة 1366 .
23 ـ النجوم الزاهرة 4: 137 ـ ابن تغري بردى ، القاهرة 1349 .
24 ـ هدية العارفين 2: 50 ـ اسماعيل باشا البغدادي ، استانبول 1375 .
25 ـ الوافي بالوفيات 3: 308 ـ صلاح الدين الصفدي ، دمشق .



BULLETIN OF THE FACULTY OF

The Islamic Call

THIRD YEAR



معايير ومتطلبات النشر بالمجلة

● تنشر المجلة البحوث والمقالات ذات المضامين الإسلامية والعربية ، أو تلك التي تتناول حاضر العالم الإسلامي ومستقبله بالدراسة المتنوعة في مختلف الميادين .

● تنشد المجلة الأصالة والعمق في الدراسات المقدمة لها وتذكّر الكتاب الأفاضل بما تعارف عليه أسلافنا من أقسام التأليف « السبعة التي لا يؤلف عاقل عالم إلا في أحدها وهي : -

- أما شيء لم يسبق إليه فيخترعه .
- أو شيء ناقص يتمه .
- أو شيء مستغلق يشرحه .
- أو شيء طويل يختصره دون أن يخل بشيء من معانيه .
- أو شيء متفرق يجمعه .
- أو شيء مختلط يرتبه .
- أو شيء أخطأ فيه مؤلفه يصلحه » .

● تؤكد المجلة على أهمية استعمال المصادر والمراجع وتعطي أهمية خاصة للمصادر المخطوطة والنادرة والأولية .

● يمكن تقديم الانتاج بلغة أجنبية على أن يقدم الكاتب ملخصاً له بالعربية .

● تكبر المجلة الجهود المبذولة في الانتاج العلمي وتقوّمه على أساسها .

● تقبل المجلة البحوث والمقالات المترجمة إذا كانت الترجمة دقيقة وأمينة ومصحوبة بصورة من النص الأجنبي .

● لا تقبل البحوث المنشورة في أي صورة من صور النشر .

● تدفع للكاتب مكافأة عن انتاجه حال اعتماده نهائياً للنشر من قبل لجنة التقويم والتصحيح .

● تدعو المجلة كل الكتاب والباحثين داخل الجماهيرية وخارجها إلى المشاركة بجهودهم العلمية التي ستكون محل تقدير واعتزاز .

« هيئة التحرير »


Bibliotheca Alexandrina
07997725